Como es notorio, el gran Immanuel Kant (1724-1804) creía que el hombre es "ciudadano de dos mundos": del físico, a duras penas dominado por la ciencia (guiada por la razón en su uso teórico), y del moral, en el que brilla la estrella de la libertad (cuya luz baña también a la razón teórica, orientándola). Pero además estimaba que él mismo (y demás gente de su gremio) se encontraba igualmente dividido en dos: de un lado, el Señor Profesor de la Universidad de Königsberg (y en cuanto tal, funcionario y leal súbdito del Rey de Prusia); del otro, el filósofo publicista, ardiente defensor de la libertad de pluma. Por este último respecto le debemos obras inmortales (baste citar las tres *Críticas*), pero también escritos polémicos, entre los que destaca *La religión dentro de los límites de la mera razón* (una obra que, junto con otros opúsculos, pondría en un brete a su otra "personalidad", la de súbdito y funcionario).

Sin embargo, sería injusto que la fama del publicista eclipsara la del Profesor. Quizá el mejor ejemplo de su extrema habilidad para no levantar ampollas en la ortodoxia protestante de su tiempo, sin moverse ni un ápice de sus convicciones profundas, sean estas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Editadas por vez primera por K.H.L. Pölitz en 1817 (y luego en 1830: ¡el año de la Revolución Francesa de julio!), corresponden a clases que Kant –de acuerdo con lo prescrito entonces– dictaba apoyándose en los manuales de Baumgarten y de Eberhard. Y sin embargo, un mundo separa las concepciones de estos probos secuaces del sistema leibnizo-wolffiano y las expuestas sibilinamente aquí por el filósofo. No queda sino admirar la maña que Kant se dio para conciliar sin demasiadas fricciones al filósofo crítico y al escrupuloso profesor, de la misma manera que, en el plano más amplio y general, supo unir en su persona cielo estrellado externo y ley moral interna.

Esta edición, la primera en castellano, ha sido preparada por Alejandro del Río, profesor de Filosofía y profundo conocedor tanto del idealismo alemán como del pensamiento judío contemporáneo, y por Enrique Romerales, profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid y especialista en teología filosófica, sobre todo en su vertiente analítica, que ha publicado en este mismo sello editorial *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas. El pensamiento británico hasta la Ilustración* (1997).

ISBN 84-460-1471-8





7 KANT LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

IMMANUEL

KANT

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EDICIÓN DE ALEJANDRO DEL RÍO Y ENRIQUE ROMERALES

AKAL CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO



IMMANUEL

KANT

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EDICIÓN DE ALEJANDRO DEL RÍO Y ENRIQUE ROMERALES

AKAL-CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO



Maqueta: RAG
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1471-8
Depósito legal: M. 33.206-2000
Impreso en MaterPrint, S. L.
Colmenar Viejo (Madrid)

AKAL
clásicos del pensamiento

Lecciones sobre la filosofía de la religión

Immanuel Kant

Edición:
Alejandro del Río y Enrique Romerales

Notas:
Alejandro del Río



ÍNDICE

Introducción 9

Bibliografía selecta 51

Lecciones sobre la filosofía de la religión 53

Prólogo a la primera edición 55

Prólogo a la segunda edición 57

Introducción a la doctrina filosófica de la religión 61

Primera parte
La teología trascendental 83

Sección primera. La ontoteología 84

Sección segunda. La cosmoteología 107

Sección tercera. La fisicoteología 118

Segunda parte
La teología moral 125

SECCIÓN PRIMERA. De los atributos morales de Dios 125

SECCIÓN SEGUNDA. De la naturaleza y certeza de la fe moral . . 133

SECCIÓN TERCERA. De Dios según su causalidad 139
I) De Dios como la Causa del mundo 140
II) De Dios como el Autor del mundo 141
III) De Dios como el Soberano del mundo 155

SECCIÓN CUARTA. De la revelación 157

Anexo
Historia de la teología natural según *Historia doctrinae de uno vero Deo*, de Meiners 161

INTRODUCCIÓN

1. Procedencia y significación de estas Lecciones*

Ofrecemos aquí al lector de habla española la traducción de unas *Lecciones* kantianas de *teología racional*[1]. En concreto, se trata del *Curso* editado por vez primera por K. H. L. Pölitz en 1817[2] y actualmente recogido en la edición de la Academia[3].

Una vez sentado esto hay que advertir enseguida al lector que el texto original de estas *Lecciones* proviene de *apuntes de clase* tomados por alguno de los asistentes al curso. Por lo tanto, no está basado en ningún manuscrito del propio Kant: estamos ante una *reportatio*. Pölitz afirma que el texto reproduce un *Kollegnachschrift*, esto es, que se trata de la transcripción fiel de un cuaderno de apuntes, tomados directamente por un oyente en el transcurso mismo de las lecciones[4]. Pero el editor académico de las lecciones de Kant, Gerhard Lehmann[5],

* El primer punto de esta Introducción ha sido redactado por Alejandro del Río, y el segundo por Enrique Romerales (*N. del E.*).

[1] Este título acaso sería el más acorde con el propósito de Kant de presentar una *Teología de la razón*, esto es, una investigación de «hasta dónde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios» (cfr. *Lecciones*, 995) solidaria con el enfoque transcendental que indaga las fuentes y la validez de nuestros conocimientos *a priori*.

[2] Las *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* aparecieron en esa ocasión sin el nombre de su editor. Pölitz sólo se dio a conocer cuando las volvió a editar en 1830. En 1821 el mismo Pölitz había sido también el editor anónimo de unas *Lecciones de metafísica* de Kant.

[3] *Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Band XXVIII, pp., 993-1126. Este tomo XXVIII hace el quinto dentro de la cuarta sección de los escritos kantianos (que comprende nuestras *Lecciones*) y contiene las *Lecciones de metafísica y de teología racional*. Las *Lecciones de teología racional*, en concreto, aparecen recogidas en un solo volumen como *Parte segunda* de la *Segunda mitad* del mencionado tomo: Ak. XXVIII.2.2. Para la traducción hemos seguido el texto de la edición académica. Existe también una reimpresión reciente de la edición de Pölitz (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982).

[4] En el prólogo a la primera edición de Pölitz declara que «la siguiente obra ha sido cuidadosamente transcrita durante tales lecciones, que [Kant] impartió, en los años ochenta del siglo pasado, sobre teología natural». (Los prólogos de Pölitz a sendas ediciones del curso están recogidos en Ak. XXVIII.2.2, 1511-1518; en nuestra traducción vienen inmediatamente antes del texto de las *Lecciones*.)

[5] Cfr. la *Introducción* de Lehmann que forma parte del *Apéndice* de Ak. XXVIII.2.2, en especial, 1360-1364.

consideró que el texto sólo podía deberse a un *Abschrift*, o sea, a una copia posterior de los apuntes de clase[6]. La realidad es que no conocemos el manuscrito que sirvió de base a la edición de Pölitz[7]. Sí se conservaban, en cambio, otros dos cuadernos manuscritos que contenían apuntes pertenecientes al mismo curso, y, aunque los originales fueron robados, se guarda copia de ellos[8]. La coincidencia en el contenido de estas tres versiones es lo suficientemente grande como para autorizarnos a aceptar, aparte de otras consideraciones, el texto de Pölitz, y a ver en él un documento válido de la actividad docente de Kant.

Naturalmente, conviene no olvidar que la historia editorial de las lecciones de Kant ha sido complicada y ha sufrido grandes altibajos. Como señala Lehmann[9], el propio Kant fue uno de los primeros en preocuparse –aunque a menudo atendiendo a las peticiones de otros– por reunir apuntes de sus lecciones y hasta por preparar su publicación[10], si bien acabó confiando esta última tarea a antiguos discípulos suyos[11]. Ya el mero interés por parte del filósofo en la difusión de sus lecciones quizá debería bastarnos hoy día para justificar el conocimiento y el estudio de estos textos[12], siempre que se cumplan los requisitos exigidos por la crítica textual. Lo cierto es que su publicación se vio interrumpida, atendiendo a diversos motivos críticos, según avanzaba el siglo XIX[13], y que sólo a finales del mismo, gracias a nuevas investigaciones, las lecciones empezaron a ser valoradas de manera más favorable[14]. Así, Dilthey decidió darles cabida en el plan general

[6] El texto editado por Pölitz presenta retoques y errores que no aparecen en dos cuadernos paralelos del mismo Curso, y hasta incluye interpolaciones. Esto último es atestiguado por Erich Adickes, que señala pasajes tomados de la *Crítica de la razón pura*, como informa Lehmann (Ak. XXVIII.2.2, 1362, n. 107). Y no es extraño. Ya en vida de Kant circularon este tipo de copias de apuntes de sus clases, copias que podían ser reelaboraciones más o menos importantes de los manuscritos originales. Como ha mostrado Adickes, llegó a desarrollarse una auténtica industria y un comercio con tales copias.

[7] En el prólogo a la segunda edición de Pölitz sólo dice haber adquirido el manuscrito de estas lecciones del legado de Rink, el colaborador de Kant.

[8] Se trata de los llamados *Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach* y *Danziger Rationaltheologie nach Baumbach*. Ambos textos aparecen recogidos en Ak. XXVIII.2.2, a continuación de nuestras lecciones (respectivamente en 1127-1226 y 1227-1319). Por último, también figura en este volumen un *Fragment einer späteren Rationaltheologie* (en 1321-1332). Es probable que los dos primeros manuscritos también procedieran del legado de Rink.

[9] LEHMANN Gerhard, *Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen*, Kant-Studien, 56, 3-4 (1966), 545-554. Para un informe detallado sobre los avatares y problemas editoriales de las lecciones kantianas en general cfr. la «Introducción» del propio Lehmann en Ak. XXIV.2, en especial, 955-975.

[10] Es sabido que Kant editó sus lecciones de *Antropología* en 1798.

[11] Se trata del orientalista F. T. Rink y del catedrático de filosofía G. B. Jäsche. Este último publicó las lecciones de *Lógica* en 1800. Rink publicó en 1802 la *Geografía física* y en 1803 la *Pedagogía*. Los tres textos son reelaboraciones. En particular, el intento de Jäsche de integrar en el texto de un *Abschrift* las notas manuscritas de Kant (al compendio de lógica que utilizaba para las clases) pronto despertó dudas y mereció finalmente la crítica severa de Adickes.

[12] Lehmann señala que el propio Kant, atendiendo a la difusión e influencia de su pensamiento, «consideró correcto permitir que se hiciera uso de forma pública de las copias de sus lecciones» (Ak. XXIV.2, 957).

[13] Ya porque las lecciones no parecían reunir méritos bastantes que justificaran su incorporación a una edición completa de las obras –tal es el caso de Rosenkranz– o porque, lisa y llanamente, se dudara de su autenticidad –como en el caso de la edición de Hartenstein.

[14] Aquí hay que mencionar los trabajos de B. Erdmann, E. Arnoldt y M. Heinze. A Arnoldt se debe, principalmente, la reconstrucción de un índice completo de los cursos universitarios de Kant –de los impartidos y de los que fueron sólo anunciados–. Pero hay que recordar que el propio Arnoldt se mostró muy precavido en lo tocante al uso de los cuadernos existentes e, incluso, respecto a la valoración de los cursos mismos, en los cuales Kant se habría visto obligado a adaptarse a los manuales de la época, nada conformes con su sistema de filosofía. En cambio, Heinze fue un declarado partidario de las lecciones como testimonio del trabajo filosófico y de la personalidad de Kant, y afirmó que «en los cuadernos tenemos, con meras modificaciones inesenciales, lo realmente expuesto por Kant». Para todo esto puede verse la «Introducción» de Lehmann en XXIV.2, en especial, 963-964.

de la edición de la Academia[15]. No obstante, y a pesar del incremento de las investigaciones dedicadas a las lecciones, su edición completa volvió a pararse en 1920[16], hasta que, ya de manera al parecer definitiva, se retomó el proyecto en los años sesenta.

En cualquier caso, parecería hoy poco justificable querer prescindir del conocimiento de las lecciones de Kant, y, en especial, de aquellas (ante todo, las de lógica, metafísica y ética[17]) que tratan de cuestiones básicas para la comprensión de su pensamiento y para el estudio tanto de la formación del mismo como de la vinculación de Kant con el ambiente intelectual que le rodeó. Quizá no hay que llegar al extremo de sostener, como hace Lehmann, que «las lecciones constituyen el sencillo y natural acceso a la filosofía de Kant»[18], pero no cabe duda de que la atención y el estudio consagrados a las lecciones han de contribuir a enriquecer de forma notable nuestra idea del filósofo.

En este sentido, lo primero que hay que recordar es que a lo largo de más de ochenta semestres de enseñanza, de 1755 a 1796, Kant dedicó gran parte de su tiempo y mucho esfuerzo a la actividad docente[19]: aquello que en la valoración de la obra suele ponerse al final fue de primera importancia en el quehacer diario del filósofo, y de la palabra viva de su docencia partió sin duda buena parte de su influencia más inmediata y personal. Vorländer escribe que Kant era «el docente *académico* nato»[20], y lo que esto parece querer decir –a juzgar por diversos testimonios– es que era capaz de transmitir los contenidos más rigurosamente filosóficos con gran naturalidad y sencillez, haciendo gala en la exposición de una enorme vivacidad y acompañando el hilo principal de su discurso con ejemplos y digresiones. Además, fue siempre un escrupuloso y eficiente cumplidor de sus obligaciones académicas. Pero puede resultar confundente esta otra afirmación de Vorländer cuando escribe que «el docente Kant era esencialmente distinto del escritor Kant»[21]. Lo era, desde luego, por lo que hace al estilo de la expo-

[15] En ese momento las lecciones fueron vistas como un documento imprescindible para comprender la *historia evolutiva* del pensamiento del filósofo.

[16] Lehmann aduce como razón de esta paralización las «exigencias exageradas de Adickes».

[17] Ed. cast.: *Lecciones de ética*, introd. y notas de R. Rodríguez Aramayo, trad. de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988). Puede consultarse en su introducción (9, n. 5) el listado de las versiones al español de otras lecciones de Kant.

[18] En *Bericht...*, cit., 554: «*Todos* los escritos impresos presuponen las lecciones; sobre todo los más difíciles. Las lecciones constituyen el sencillo y natural acceso a la filosofía de Kant; pueden entenderse sin que uno se rompa los sesos. En realidad, las lecciones tendrían que constituir la primera parte de la edición de la Academia. Y cabría aplicar aquí con propiedad aquel dicho del que tanto se ha abusado en otros sentidos: poner a Kant sobre sus pies, no de cabeza. Esto ahorra muchas investigaciones superfluas».

[19] Primero como *Magister* (docente libre) y luego, a partir de 1770, en calidad de *Ordinarprofessor* (catedrático titular) de lógica y metafísica, siempre en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg. Sobre los distintos aspectos de la actividad académica de Kant puede verse un buen resumen en: Ada LAMACCHIA, *La filosofia della religione in Kant*, Manduria, Lacaita Editore, 1969, 363-396.

[20] Karl VORLÄNDER, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 2. erweiterte Auflage, Hamburgo, Felix Meiner, 1977, 54.

[21] *Ibid.*, 59.

sición, pero esto no puede llevarnos a concluir –en lo tocante a los contenidos filosóficos de la enseñanza– que nos halláramos aquí, en las lecciones, ante un Kant *esotérico*. Lehmann critica con razón, a nuestro modo de ver, la visión de un Kant apócrifo que habría llevado una especie de «doble vida» como pensador, repartida entre la docencia y la escritura[22]. El posible malentendido respecto a tal «doblez» se debe simplemente a la utilización que Kant hacía en sus clases de compendios de otros autores.

El uso de compendios durante las lecciones era una prescripción oficial. Se quería evitar de este modo que los docentes impartieran las enseñanzas al dictado, sin seguir un texto de referencia[23]. Pero éstos eran libres de elegir los textos y, llegado el caso, de enmendar o contradecir a su autor. En cuanto a Kant, como observa Adickes, «también en los años ochenta y noventa seguía ajustándose, al menos externamente, a su "autor", con más frecuencia desde luego para contradecirlo que para mostrarse de acuerdo con él»[24]. Es natural que Kant se preocupara por presentar los contenidos filosóficos a partir del marco de las tradiciones de pensamiento que –en la segunda mitad del siglo XVIII– todavía conservaban alguna vigencia en los medios universitarios alemanes[25], en especial el *wolfismo*[26]. Pero también es indudable que, como se desprende de las palabras de Adickes, con el tiempo Kant fue acomodando de forma creciente la exposición según los manuales a la marcha de sus propias ideas y a sus propios intereses, y que ya desde muy temprano no vio en los textos de sus «autores» sino un «estímulo para juzgar», como él mismo declara en un anuncio para sus clases de 1765[27]. No es de extrañar, entonces, que lejos de ofrecer una enseñanza «esotérica» Kant haga en sus lecciones referencia explícita a sus obras[28]. Y un aspecto particularmente interesante es que el propio Kant, en un escrito fechado en 1796[29], considere que

[22] *Bericht...*, cit., 547-548. Acerca de la vida y personalidad de Kant pueden verse los escritos de BOROWSKI, JACHMANN y WASIANSKI en *Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. En español contamos con el *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* de Borowski (estudio preliminar, trad. y notas de A. González Ruiz. Madrid, Tecnos, 1993).

[23] Adickes escribe: «El uso de manuales de este tipo era por aquel entonces, como es sabido, general en las universidades alemanas y fue además encarecido de manera especial a los profesores de Königsberg mediante una ordenanza del ministro Von Zedlitz del 16 de octubre de 1778. "El peor de los compendios", se decía aquí, "sin duda es mejor que ninguno, y los catedráticos pueden, si poseen tanto saber, corregir a su autor en todo lo que sean capaces, pero la lección en forma de dictados tiene que ser abolida por completo"» (en E. ADICKES, *Einleitung in die Abteilung des handschriftlichen Nachlasses*, Ak. XIV, xxi).

[24] E. ADICKES, *ibid.*

[25] Pero no empleaba necesariamente autores alemanes. Así, por ejemplo, para sus lecciones de *Ética* de 1762, Kant utilizó como texto *An Inquiry concerning Moral Good and Evil* de Francis Hutcheson (1725).

[26] El wolfismo determinó en buena medida la vida intelectual alemana durante la primera mitad del siglo XVIII (su apogeo se situó entre 1730 y 1750), incluso a través de la polémica antiwolfiana. Pero su influjo, si bien diluido en cierto eclecticismo, se mantuvo principalmente en algunas universidades y en el modo «escolar», «sistemático» de la transmisión del saber filosófico (expuesto en manuales como los de Baumgarten).

[27] *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (Ak. II, 303-313).

[28] Véase Lehmann, *Bericht...*, cit., 547-548 y 553: «Pues, ¿qué motivos habría de tener para no referirse a ellas?».

[29] Se trata de la *Erklärung wegen der von Hippel'schen Autorschaft*, un escrito en el que Kant aclara la aparición de frases y pasajes de sus lecciones en una serie de obras publicadas anónimamente (aunque se sabía que su autor era T. G. Hippel); véase Lehmann, Ak. XXIV.2, 958-959. Las informaciones al respecto y el texto de Kant están recogidos en Ak. XIII, 536-542.

en las lecciones de la época que ahora llamamos el «período precrítico» se contienen elementos de importancia para la génesis de su futuro «sistema». Dice aquí Kant entre otras cosas:

«Muchos años antes de iniciar una nueva carrera como escritor –con *la Crítica de la razón pura*–, en mis lecciones de lógica, metafísica, moral y antropología, de física y teoría del derecho, no sólo comentaba al autor que había elegido como hilo conductor, sino que lo cribaba y sopesaba, procurando ampliarlo y reducirlo a principios que me parecían mejores. De esta manera fragmentaria, mis lecciones han ido en parte creciendo y en parte corrigiéndose, pero siempre con vistas a un posible sistema futuro entendido como un todo sustentado en sí mismo, de tal modo que los escritos aparecidos más tarde (principalmente después de 1781) es casi como si se hubieran limitado a conferir a aquéllas [lecciones] la forma sistemática, completándolas»[30].

Así pues, aunque no tengamos plena seguridad sobre el método de trabajo seguido por Kant durante sus clases[31] –¡y bien pudo haber cambios en esto a lo largo de más de cuarenta años de docencia!–, podemos suponer por todo lo anterior que procedía con bastante libertad y que su interés, de evidente vocación ilustrada, era fomentar que los estudiantes aprendieran a pensar por cuenta propia. Esto último se deduce de la ya mencionada noticia sobre sus lecciones de 1765, donde Kant habla de que el alumno «no debe aprender *pensamientos*, sino a *pensar*», y añade: «Semejante manera de enseñar es requerida por la propia naturaleza del saber filosófico. Pero como éste no es, propiamente, sino una ocupación para la edad adulta, no es sorprendente que surjan dificultades cuando se quiere adaptarlo a la menos experimentada capacidad de la juventud. El joven que queda libre de la instrucción del colegio estaba acostumbrado a *aprender*. Ahora piensa que va a *aprender filosofía*, lo cual, empero, es imposible, pues ahora lo que debe es *aprender a filosofar*». No hay, según Kant, un saber filosófico ya listo y acabado que quepa aprender sin más (como se aprende un dato *histórico* o se asimila una demostración *matemática*)[32]. Por eso, afirma más adelante: «El método peculiar de enseñanza en la filosofía es *zetético*, como lo denominaron algunos antiguos (de "zetein"[33]), esto es, *indagador*, y sólo cuando la razón está más entrenada se convierte, en distintos puntos, en *dogmático*, esto es: *resolutorio*»[34].

La intensa actividad docente de Kant estuvo repartida entre una considerable variedad de materias de distinta dificultad y que podían interesar a un público no siempre compuesto por estudiantes. Las lecciones iban desde las que trataban de geografía física y antropología (las más asequibles para un público más amplio y variado, consideradas por el propio Kant como «*populäre Vorlesungen*») hasta las

[30] Ak. XIII, 538 s.

[31] Al menos en opinión de Lehmann, *Bericht...*, 553-554: «[Se cuenta] que hablaba prescindiendo de notas de apoyo, que usaba los compendios, que consultaba apuntes en hojas sueltas, que procuraba no dictar las lecciones, etc.». También las reflexiones manuscritas de Kant en sus ejemplares de los manuales, o en hojas pegadas a sus páginas, formarían parte de los materiales de los que se valía el filósofo para la docencia.

[32] A propósito de la naturaleza específica del conocimiento filosófico según Kant cfr. la *Arquitectónica* de la *Crítica de la razón pura*.

[33] Literalmente, «buscar», «examinar», algo nada alejado del «criticismo» kantiano (el griego «krinein», entre otras cosas, significa «discernir» y «enjuiciar»).

[34] *Nachricht...*

más puramente filosóficas, y, entre estas últimas, acaso puedan diferenciarse las de ética, teología racional, derecho natural y pedagogía, de las más especulativas de lógica y metafísica, que requerían sin duda un alumnado con una buena preparación[35]. Las más importantes, por el peso teórico de sus contenidos y su relativa frecuencia, son las de metafísica. Por lo que respecta a las lecciones de teología, fueron impartidas en cuatro semestres[36]. Además de ellas, las lecciones de metafísica y de ética también dedicaban algunas partes a las cuestiones de la teología racional y la religión natural. Cabe decir, en este sentido, que las lecciones específicas de teología complementaban a estas otras.

Como es sabido, Kant recibe de la tradición escolar wolffiana la posición de la teología como culminación de la llamada *metafísica especial*. Sus propias lecciones de teología las impartía siguiendo, como compendio, la *Metaphysica* de A. G. Baumgarten, en concreto la parte IV, parágrafos 800-1000[37]. Utilizaba también un compendio de la *Preparación para la teología natural* de J. A. Eberhard[38], pero sólo de forma secundaria por considerarlo inferior al de Baumgarten. En cuanto a este manual, Max Wundt escribe que «si Kant aún daba sus lecciones de los años noventa sirviéndose de él, debía de ser probablemente de los últimos que mantenían con vida este libro a través de sus clases: lo que prueba cuán profundamente se hallaba enraizado en la época en la que había recibido sus primeras incitaciones filosóficas»[39]. Pero hay que tener presente que Kant valoraba este manual ante todo por su utilidad, o sea, porque suministraba un hilo conductor bien estructurado para la enseñanza, que podía dar pie a la libre indagación con arreglo a principios propios.

Las *Lecciones* que presentamos pertenecen, según la datación de Adickes, confirmada por K. Beyer[40], al semestre de invierno 1783-1784[41]. Parece tratarse,

[35] El catálogo completo, elaborado por Arnoldt, comprende también las lecciones de matemática, física, ciencias mecánicas y mineralogía, además de las de enciclopedia filosófica. Algunas de éstas ya no fueron impartidas después de 1770 (cfr. E. ARNOLDT, *Gesammelte Schriften*, Berlín, 1909, V, 173-343).

[36] Según Arnoldt –como recoge Lehmann (Ak. XXVIII.2.2, 1360)– la *Teología natural* o *Doctrina filosófica de la religión* fue impartida en los siguientes semestres: 1774 (sin anuncio previo), 1783-1784 (en lugar de filosofía moral), 1785-1786 y 1787 (ambos semestres en lugar de las lecciones de enciclopedia filosófica).

[37] La *Metaphysica* databa de 1739 y durante los cuarenta años siguientes vieron la luz hasta siete ediciones de la misma. Aparece recogida en Ak. XVII, 5-226; la parte IV, *Theologia naturalis*, en 157-206. Va acompañada, en esta edición de Adickes, por las aclaraciones manuscritas de Kant en su propio ejemplar. Después vienen editadas las *Reflexiones* sobre metafísica.

[38] J. A. EBERHARD, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle, 1781. El texto está recogido en Ak. XVIII, 491-606, intercalado con las observaciones anotadas por Kant en el ejemplar de su propio uso. Eberhard reeditó en 1783 la traducción al alemán (de 1766) de la *Metaphysica* baumgartiana.

[39] Max WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, 220. Acaso sea más ilustrativa esta apreciación de Arana: «Kant tuvo siempre un temperamento crítico unido a una disposición de fondo dogmática» (en ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Universidad de Sevilla, 1982, 34), siempre que se tenga presente la distinción entre *dogmatismo* y *procedimiento dogmático* (sistemático) de la metafísica como ciencia (cfr. el elogio de Wolf en *KrV* B XXXVI). Quizá convenga recalcar que por detrás de los elementos racionalistas del primer Kant (siempre matizados por una temprana inclinación por la física y la filosofía natural), y a través de la crisis empirista de los años sesenta, alentó siempre una preocupación «metodológica» por la fundamentación del saber metafísico (cfr. Juan Manuel NAVARRO CORDÓN, *Método y metafísica en el Kant precrítico*, Anales del Seminario de Metafísica, IX, 1974, 75-122).

[40] K. BEYER, *Kants Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre*, Halle, 1937.

[41] Entre las razones «externas» que permiten determinar la época de las *Lecciones* están la referencia a Hume, en concreto, a sus *Diálogos sobre la religión natural*, aparecidos en 1779, y cuya

además, del mismo curso que reproducen los dos cuadernos paralelos. La fecha, en cualquier caso, guarda consonancia con el hecho de que muchos de los contenidos del Curso son tratados de forma muy similar en la *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición, como es sabido, data de 1781.

Vorländer escribe que con las lecciones de «teología natural o doctrina filosófica de la religión [Kant] quería sobre todo llevar a los jóvenes teólogos hacia visiones más ilustradas». En este sentido, cita las palabras de Jachmann, según el cual Kant esperaba que «se expandiera desde este curso, en el que hablaba de manera tan luminosa y convincente, la clara luz de las convicciones religiosas racionales hasta alcanzar a toda su patria»[42]. La convicción fundamental kantiana está representada por la postura que él mismo denominó *teísmo moral*, de la que intenta ofrecer en estas *Lecciones* una exposición de conjunto[43], sobre todo por lo que hace a su deslinde y discusión en relación con las cuestiones de la tan venerable como a veces enmarañada[44] teología académicamente al uso. Para Kant, la dilucidación filosófica de una *religión racional* constituía uno de los tópicos dentro de la tarea emancipatoria de ilustrar a su época. Las implicaciones del contenido «teológico» del curso, de acuerdo con la orientación general del pensamiento kantiano, trascendían, empero, la crítica y reformulación –en beneficio del *interés práctico* de la razón humana– de la excelsa disciplina que coronaba la metafísica tradicional. Conviene recordar «en qué medida en aquel entonces el pensamiento teológico todavía era sentido como un asunto de relevancia política»[45]. Esta relevancia se cifraba para Kant en la *libertad de pensamiento*, que sólo podía ser garantizada por la «verdadera reforma de la manera de pensar» –un programa de alcance moral y político– representada por la *Crítica de la razón*.

En el conocido artículo *¿Qué es Ilustración?*[46], Kant formula para el público lector (haciendo lo que él llama en ese texto un «uso público» de la razón) las condiciones y la viabilidad del proceso de la Ilustración[47]. La Ilustración depende, en un primer sentido esencial, de la voluntad de cada uno, esto es, de la decisión (fundada en la *libertad práctica* como capacidad de determinar el propio obrar de forma racional) de liberarse de la culpable minoría de edad en favor de la responsabilidad de pensar por sí mismo. Se trata de un proceso de conversión moral a la autonomía: de asumir la seriedad y la urgencia del hecho de no haber otras instancias externas o superiores a la responsabilidad que compete a cada cual de orientar la propia existencia en el sentido de la universalización de sus

traducción al alemán –debida a Hamann– data de 1780, y el hecho de que el mencionado compendio de Eberhard fuera publicado en 1781: las *Lecciones* no pueden ser anteriores a tales fechas. Por otra parte, en cuanto a las razones «internas», además de las correspondencias con *KrV*, hay que señalar que el tratamiento de la moralidad parece situar a las *Lecciones* en un momento anterior a la elaboración y publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1784-1785).

[42] En VORLÄNDER, *op. cit.*, 63.

[43] El *Canon* de *KrV* ya trata, como es sabido, la *teología moral* en contraposición con la *especulativa*, y establece el sentido de una *fe* (o *creencia*) *moral*.

[44] Y, en buena medida, la labor kantiana, además de sus propuestas «innovadoras», no hace sino introducir un orden en el terreno teológico desde la instancia crítica.

[45] TIMM, Hermann, *Gott und die Freiheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1974, 425.

[46] *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Ak. VIII, 35-42).

[47] Cfr., por ejemplo, José Luis VILLACAÑAS, «Del público a la masa: la experiencia kantiana de la Ilustración», en *El individuo y la historia*, R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comps.), Barcelona, Paidós, 1995, 187-213.

disposiciones humanas y del logro paulatino de una sociedad de hombres libres. Tal decisión en favor de la dignidad humana, aunque se expresa en el tiempo, es un acto inteligible, la posición de un valor, que en cuanto tal no depende de ninguna situación dada. Pero no se trata de una decisión impotente, y es el cometido de la *política,* de la acción del individuo en la sociedad, acción que pasa a través de las mediaciones de la cultura, realizar la moralidad. Kant es consciente de la dificultad «para cada hombre singular [de] salir por sus propias fuerzas de la minoría de edad que casi se ha convertido en su naturaleza»; pero afirma que, «sin embargo, es más fácil que un público se ilustre a sí mismo; es casi inevitable incluso, si se le deja la libertad de hacerlo»[48]. Así pues, en un segundo sentido que comporta la realización del primero, la Ilustración depende del proceso histórico y político, lento pero progresivo, de ilustración de un *público* mediante la libertad del uso público de la razón y la formación de una opinión pública. Para esto es imprescindible la libertad de pensamiento. Tal es en 1784 la apuesta política de Kant[49].

Este proyecto, gestado con tenacidad y consecuencia para salvaguardar y fomentar el *interés de la razón* en todos los campos de la actividad humana, se hallaba amenazado por otras tendencias de la época –poderosas– que Kant reveló actuando de forma coligada en detrimento del «camino crítico»[50]. Así, uno de los motivos de la *Crítica* estribó en poner coto al *dogmatismo,* sometiendo la razón especulativa a un uso reglado que estableciera la validez de sus resultados para el conocimiento humano. Con ello, Kant quería vencer el *escepticismo* y el *indiferentismo* (fuentes de perjuicio para toda moralidad racional una vez destruida la «unión civil»[51] en las cuestiones metafísicas) que eran las consecuencias naturales y recurrentes del escándalo de una razón desenfrenadamente especuladora, enredada en las vueltas y revueltas de sus propias contradicciones[52]. En el «Prólogo» a la segunda edición de *KrV,* Kant enumera los males a los que el criticismo ha de poner freno: «Sólo a través de la crítica es posible cortar las raíces del *materialismo,* del *fatalismo,* del *ateísmo,* de la *incredulidad* librepensadora, del *entusiasmo* y la *superstición,* todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo,* que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar al público»[53]. Un año antes, en 1786, Kant se había visto obligado a salir a la palestra pública, en circunstancias poco cómodas para la adecuada valoración de su propia postura, a fin de terciar en la controversia, de gran repercu-

[48] Ak. VIII, 36.

[49] Sobre el cambio de estrategia con el que Kant vincula más tarde la viabilidad de la Ilustración a la Universidad y al Estado, en lugar de al público, cfr. el artículo citado de Villacañas.

[50] Sobre estas «tendencias» cfr. el serio, claro y útil trabajo de Volker RÜHLE, *En los laberintos del autoconocimiento: el* Sturm und Drang *y la Ilustración alemana,* HIPECU 30, Madrid, Akal, 1997.

[51] «Su dominio», se refiere al dominio de la metafísica, «bajo la administración de los *dogmáticos* empezó siendo *despótico.* Pero, dado que la legislación llevaba todavía la huella de la antigua barbarie, tal dominio fue progresivamente degenerando, a consecuencia de guerras intestinas, en una completa *anarquía*; los escépticos, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión civil» (*Crítica de la razón pura,* trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, 8; A IX).

[52] Recuérdese la tan citada frase de B XXX: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe,* y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad» (*ibid.*, 27; B XXX).

[53] B XXXIV.

sión, entre Jacobi y Mendelssohn[54]. Kant comprendió entonces que el enemigo principal del criticismo y de su programa de Ilustración racional había surgido en cierto modo dentro de casa: partía, en efecto, de una afirmación del Yo y de su libertad con respecto a lo natural, pero abandonaba los cauces señalados por la guía de la razón para entregarse a una revelación interna como fuente de una fe que salvaba, *de un salto,* toda mediación racional. Una consecuencia obvia de esta posición, sostenida por Jacobi, era la disolución del vínculo entre razón y fe propiciado por el teísmo moral. Otra consecuencia, cuya posibilidad Kant no vaciló en plantear, era la ruina misma del proyecto de Ilustración, al quedar comprometida al cabo la libertad de pensamiento. Pues tal es el «curso de las cosas»[55] (un trasunto de la dialéctica natural de la razón humana: su «estado de naturaleza», en el que la razón se halla en contradicción con sus propios intereses). Cuando el pensamiento no regula su propio uso y no se reconoce el derecho de la razón a ser el criterio único de la verdad también en las cuestiones relacionadas con lo suprasensible, se incurre, según Kant, en esa especie de *hybris* que recibe el nombre de *entusiasmo* fanático y genial [Schwärmerei]. Y luego se pasa, sucesivamente, a la *superstición* («el completo sometimiento de la razón a los hechos») y a la anarquía del *librepensamiento* («el principio de no reconocer ya ningún deber»), hasta que, por fin, intervienen las autoridades en defensa del orden, limitando o suprimiendo la libertad de pensamiento, columna vertebral de los demás derechos y libertades. Kant vislumbraba así una ruptura del pacto implícito (sin duda frágil, pero que constituyó la sólida apuesta de la burguesía ilustrada en pro de las reformas)[56] entre los intelectuales y el poder político.

Si bien estas cuestiones no hallaron plasmación directa en las lecciones de teología[57], sin embargo, el espíritu que alienta en ellas quedaría desvirtuado si no se tomara en consideración, aunque sólo sea de la manera alusiva aquí expuesta, el contexto en el que fueron impartidas. Dicho espíritu se traduce en la búsqueda de una síntesis armónica de las disposiciones humanas orientada según los *fines últimos* de la razón. Sólo desde ahí cobran sentido una teología (como determinación de la legitimidad y utilidad de los distintos conceptos de Dios que propone la razón) y una religión (en la pregunta, que sólo puede emanar de la moralidad, por el sentido último de la propia acción moral)[58]. Queda descartada toda pretensión de acceder de manera inmediata, ya sea por el sentimiento, la iluminación o la especulación, al margen de los vínculos morales y sociales de la

[54] Conocida como «Pantheismusstreit». El texto de Kant es: *Was heisst sich im Denken orientieren?,* en Ak. VIII, 133-147. Sobre este texto cfr. el comentario de Alexis PHILONENKO en I. Kant, *Qu' est-ce que s'orienter dans la pensée,* París, Vrin, 1959.

[55] Ak. VIII, 145-146.

[56] Cfr. Villacañas, art. cit.: «... la naturalidad teleológica del proyecto burgués, vale decir, la evolutiva imposición pacífica de sus propuestas, compensada por la continuidad y progresividad de su acumulación», 190. Cfr. también del mismo autor: *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo,* Madrid, Ed. Pedagógicas, 1994.

[57] No olvidemos la prudente restricción que hace Kant del «uso privado» de la razón en calidad de «funcionario».

[58] Se trata de la tercera de las preguntas que resumen el interés de la razón según el *Canon: ¿Qué me está permitido esperar?* (A 805/B 833). Con ella se plantea la posibilidad de un sistema de la *felicidad* en conexión con el de la moralidad, con arreglo a la consideración de que es «necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso teórico, que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella» (A 809/B 837). Cfr. también en nuestras *Lecciones* el tratamiento de la relación entre moralidad y felicidad (por ejemplo, 1099 ss.).

actividad humana, a cualquier especie de Absoluto: no se trata, en esa pretensión, sino de distintas formas de lo que Kant denuncia como *heteronomía* de la razón. En este sentido, Ilustración es, también en Kant, la liberación de la superstición entendida como una perversión de la finalidad del conocer –fomentar un proyecto de libertad– por el sometimiento a otras instancias. Pero la autonomía precisamente coincide con la modestia intelectual, con el reconocimiento de los límites de la razón humana (que de por sí no son nocivos) y con la negativa a establecer como cierto lo que supera nuestra capacidad de comprensión. Por ello no es extraño que Kant viera tanto en la fe sentimental propugnada por Jacobi como en el spinozismo[59] denunciado por éste las dos caras de una misma moneda dogmática abocada al fanatismo.

Pero el hilo conductor de las *Lecciones* (que las inaugura para luego acompañarlas como una especie de bajo continuo) es esa *necesidad* [Bedürfnis] de la razón, esa condición menesterosa enraizada en el quehacer racional mismo, que, por un lado, le hace buscar una satisfacción, un cumplimiento a sus aspiraciones, pero que, por otro lado, le advierte de la inagotable tarea en la que la razón misma consiste, sin cierre ni puerto de arribada definitivo posibles. Sólo que, como sacando fuerzas de flaqueza, es precisamente esta *indigencia* la que, según Kant, la razón convierte en *exigencia:* estatuyendo en ella su propio *derecho* a ser «última piedra de toque de la verdad».

2. La teología filosófica en estas *Lecciones*

Lo primero que puede sorprender a quien se acerque por vez primera a estas *Lecciones de teología racional* es la propia existencia de tales lecciones. Es verdad que, como acabamos de ver, éstas nunca adquirieron propiamente la forma de un libro, pero no es menos cierto que sus contenidos coinciden en muchos casos literalmente con doctrinas expuestas en las tres Críticas, y muy especialmente en la *Crítica de la razón pura* –sobre todo en la parte dedicada al Ideal transcendental–. Por otro lado, el hecho mismo de que Kant diera clases de teología en fecha tan tardía como la década de los ochenta, no puede en principio dejar de sorprendernos. Tras la primera Crítica parecía haber quedado claro que la metafísica, tal como se entendía hasta entonces, era una tarea imposible, y con ello igualmente imposible una teología que se constituyera como rama especial de una ontología, esto es, como un subconjunto de dicha metafísica. Si quedaba alguna posibilidad para la teología en el futuro habría de ser para una teología moral, que constituiría a la vez una *postulación* como fe racional pura práctica a partir de la moral y una interpretación religiosa de los dictados morales de la conciencia *como si* fueran mandamientos divinos.

Pero el contenido de estas *Lecciones* desborda ampliamente la teología moral, que apenas supera la tercera parte del total. La sorpresa radica en que Kant tenga algo que decir en cuestiones de teología natural o, para ampliar el ámbito, en cuestiones de teología filosófica (llamada a menudo por Kant «especulativa») incluyendo bajo este término la transcendental y la natural. Una primera lectura nos revela enseguida que, pese a las apariencias, Kant no tiene tanto que decir. Por una parte, se asume aquí una concepción extremadamente tradicional del Dios

[59] Acaso una de las cuestiones más recurrentes de nuestras *Lecciones* sea la enemiga kantiana contra el spinozismo.

del teísmo clásico, esto es, del concepto que, procedente en su mayor parte de la tradición patrística y escolástica, pervivía en las universidades, incluidas las alemanas, y en los manuales de metafísica como el referido de Baumgarten, donde había terminado cristalizando la veta racionalista que recorre la vía de Suárez, Leibniz y Wolff. Un Dios que ha creado el mundo, pero que no se confunde con él. Un Dios que no está en el tiempo y es, por consiguiente, inmutable e impasible. Un Dios que en nada se ve afectado por el mundo. Pero un Dios que posee los predicados naturales tradicionalmente atribuidos, y en particular un entendimiento y una voluntad libre propios –frente al Dios de Spinoza al que Kant se opone, en esta época, sistemáticamente[60].

Es bien conocido que si en la primera Crítica Kant deja las puertas abiertas a la inmortalidad, la libertad y la existencia de un Dios santo, en la *Crítica de la razón práctica* tales ideas reaparecen como postulados de la razón. Por lo que respecta a esta última idea, la posición de Kant supuestamente vendría a negar toda teología natural, aceptando, en cambio, la teología moral. Sin embargo, no siempre se repara en que para Kant la construcción de la teología moral influye retroactivamente sobre la teología filosófica especulativa en principio rechazada: «Si tiene que haber una teología moral capaz de suplir esta deficiencia, la antes meramente problemática teología transcendental revela su imprescindibilidad, por la determinación de su concepto y la censura permanente de una razón que a menudo es engañada por la sensibilidad» (*KrV* B 669). Si bien aquí tilda a la teología transcendental meramente de problemática [nur problematische], poco antes acaba de afirmar que «todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología especulativa son enteramente estériles [gänzlich fruchtlos] [...] nulas y vacías [null und nichtig]» (*KrV* B 664); duras palabras que a la postre habrían de pesar como una losa sobre la teología futura. Observemos asimismo que Kant otorga aquí a la teología transcendental la tarea de «determinar el concepto» de Dios, cosa que habitualmente reserva sólo para la razón práctica. Esta vacilación en cuanto al valor y alcance de la teología transcendental reaparece en las presentes *Lecciones:* «Es cierto que todo lo que hemos conocido de Dios en esta teología transcendental es el mero concepto de un supremo fundamento originario, pero si bien este concepto sin más conocimiento sería por sí mismo inútil, es, sin embargo, magnífico cuando se aplica como substrato de toda teología»[61]. Podríamos acaso pensar que las referencias despectivas hacia la teología presentes en estas *Lecciones* se deban a que Kant se limita aquí a describir teorías de otros, como las de la *Metafísica* de Baumgarten, para criticarlas después[62]. Pero el caso es que muchas de las afirmaciones de las *Lecciones* coinciden –a veces incluso literalmente– con doctrinas de su propia *Crítica de la razón pura,* y por lo demás Kant suele rechazar explícitamente las doctrinas de Baumgarten sujetas a examen allí donde no está de acuerdo con ellas. En esos casos Kant, o bien ofrece una teoría alternativa, o bien arguye que no está al alcance de la razón humana solventar el asunto en cuestión. Por ejemplo, Kant rechaza el concepto usual de providencia divina por

[60] No así en la última época, sobre todo a partir de 1800. En la parte cuarta del *Opus postumum* las referencias, cuando no elogiosas, al menos dubitativas al Dios de Spinoza son recurrentes (cfr. la ed. española de Félix Duque, Barcelona, Anthropos, 1991, 612 ss).

[61] *Vorlesungen über Rationaltheologie,* Ak XXVIII, 1047. En adelante se citarán directamente por la paginación de la Academia.

[62] Tal parece sugerir Gómez Caffarena en su libro *El teísmo moral de Kant* (Madrid, Cristiandad, 1983, 138).

su carácter antropomórfico y la existencia de una providencia especial aparte de la general[63].

Kant concluye explícitamente que para poder determinar el concepto de Dios es necesaria la teología filosófica especulativa, de manera que el concepto pueda ejercer su papel moral. En efecto, si el Dios que aparece en la *Crítica de la razón práctica,* el bien supremo originario, quedara completamente indeterminado, no podría ejercer el papel encomendado: ¿cómo saber si Dios es legislador, gobernante y juez supremo del universo? Porque no olvidemos que el concepto de Dios se constituye, ante todo, a partir de esas sus propiedades morales, y son éstas las que nos reclaman subsiguientemente atributos ulteriores (omnipotencia, omnisciencia, etc.), de modo que la santidad vendría a ser lo que en la teología medieval se denominaba el constitutivo formal de Dios[64]. Y para que Dios pueda poseer tales atributos ha de poseer las facultades de entendimiento y voluntad, o sea, ha de ser personal. Dicho kantianamente, los predicados transcendentales –uno, necesario, infinito– no bastan para que el *ens originarium* equivalga a Dios, pues con ello no sobrepasamos el mero deísmo. Pero tampoco sirven para tal fin un entendimiento y una voluntad cualesquiera: ambos han de ser infinitos para –junto con la santidad de dicha voluntad (omnibenevolencia)– permitirle ser legislador, gobernante y, sobre todo, juez ciertamente supremo, esto es, para poder dictar sentencia con absoluto conocimiento de causa (de todas y cada una de las causas y condiciones) y aplicarla[65]. Del mismo modo, para ser legislador supremo tiene que ser causa del mundo y de sus leyes, de modo que el universo esté sujeto por completo a Él. En suma, la teología filosófica especulativa es necesaria para que la teología práctica pueda ser constituida y culminada; de no ser así, el concepto de bien supremo quedaría totalmente indeterminado y carecería de validez, puesto que un concepto enteramente indeterminado no es un concepto. Y ya dentro del ámbito de la teología teorética, otro tanto ocurre con la teología transcendental respecto de la natural: «Si la teología transcendental no da resultado, tampoco lo da la fisicoteología; pues ésta nunca puede dar un concepto determinado de Dios sin aquélla, y uno indeterminado no sirve de nada» (1008).

Así pues, la teología transcendental es necesaria. Pero ¿cómo es ella posible, cuando Kant ha establecido previamente que todo discurso sobre entidades suprasensibles no puede constituir conocimiento, por trascender todo ámbito posible de aplicación de las categorías? Pues bien, es el anclaje en la razón práctica lo único que justificará este discurso especulativo, discurso que, en cuanto tal, nunca podrá constituir genuino conocimiento, sino sólo pensamiento. Por lo demás, Kant insiste en que las pruebas especulativas de la existencia de Dios en ningún caso son válidas. Sólo posee validez la determinación especulativa de un concepto que nace de una exigencia práctica.

---

[63] *Vorlesung über Rationaltheologie,* Ak XXVIII, 1110-1111.

[64] Así lo afirma Adela Cortina en su modélico libro *Dios en la filosofía transcendental de Kant* (Universidad de Salamanca, 1981, 290). También Rodríguez Aramayo nos recuerda que, en Kant, Dios recibe la denominación de bien supremo originario ya al final de la *Crítica de la razón pura* (B 810 y 838) «habida cuenta de que su función capital es la de avalar la realizabilidad del sumo bien» («Postulado-hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», en *Crítica de la razón ucrónica,* Madrid, Tecnos, 1992; 147).

[65] La necesidad de estos dos atributos en grado infinito, a los que Kant añade la omnipresencia y la eternidad, aparece de forma virtualmente idéntica en las tres Críticas: en *KrV* (B 843), en *KpV* (A 252) y en *KU* (Ak V, 444). Pero Dios sólo queda determinado así desde la esfera práctica, pues desde la esfera de la naturaleza no puede pasar de ser una hipótesis con un uso regulativo.

Si pasamos ahora a la cuestión de la división en apartados y la nomenclatura, la obra que tenemos entre manos no se halla exenta de problemas, acaso reflejo de su procedencia indirecta. En la introducción a estas *Lecciones* Kant divide la teología racional especulativa en transcendental y natural, y esta última en cosmoteología y fisicoteología (999). Cada una de ellas posee una vertiente existencial o demostrativa y una esencial o dilucidativa, pero el asunto radica en que las fronteras de ambas vertientes no coinciden (o mejor dicho: no siempre coinciden). En lo referente al aspecto probativo, dichas disciplinas ofrecen las pruebas ontológica, cosmológica y fisicoteológica respectivamente. El asunto es algo más confuso en lo tocante al aspecto esencial que en lo tocante al existencial. En primer lugar, esas tres disciplinas no nos ofrecen tres conceptos de Dios, cada uno más determinado que el anterior, sino sólo dos: el concepto del deísta, que consta solamente de predicados transcendentales, y el del teísta, que incluye la inteligencia y la voluntad entre los predicados, con lo que la omnisciencia y la omnipotencia correspondientes contribuyen a determinar ulteriormente al ser necesario e infinito. Normalmente, la frontera entre la teología transcendental y la natural equivale para Kant a la frontera entre deísmo y teísmo (por ejemplo, en *KrV* B 659). En *KrV* B 660 incluye a la cosmoteología en la teología transcendental. Y en las propias *Lecciones,* tras haber presentado en la introducción el argumento cosmológico dentro de la teología natural (cosmoteología), afirma que por su carácter abstracto corresponde más bien a la teología transcendental: «Aquí tenemos que aducir una rectificación que se refiere a la aplicación sistemática de las pruebas para la existencia de Dios, y que es necesaria porque no hemos expresado arriba tal cosa con suficiente precisión. Esta rectificación consiste en que la prueba ontológica y la cosmológica pertenecen ambas a la teología transcendental» (1007); y en el desarrollo de la obra lo incluye incluso en la ontoteología. De esta forma, mientras que los predicados teístas de Dios sí se tratan dentro de la sección dedicada a la cosmoteología, la prueba cosmológica se expone dentro de la ontoteología como contrapartida de la prueba ontológica, y se afirma explícitamente que ambas pruebas son transcendentales (*idem,* 1047). De todo ello se deduce que la prueba cosmológica no pertenece a la cosmoteología. Sin embargo, en *KrV* B 507 afirma del argumento cosmológico que «traza visiblemente las primeras líneas básicas de todas las demostraciones de la teología natural». En suma, si bien el aspecto dilucidativo de la cosmoteología se asigna frecuentemente a la teología natural (aunque a veces a la transcendental), con su aspecto demostrativo ocurre lo contrario: se suele asignar a la teología transcendental, pero en ocasiones se incluye en la natural. Esta disfunción podría deberse a que lo que desde la perspectiva existencial se divide en demostración *a priori* (teología transcendental) *versus a posteriori* (natural), desde la perspectiva esencial se divide en ser impersonal abstracto (deísmo, teología transcendental) *versus* ser personal *in concreto* (teísmo, teología natural). Pero en tal caso llegaremos a la sorprendente conclusión de que la cosmoteología es una entidad bifronte que pertenece en su aspecto demostrativo a la teología natural, y en su aspecto dilucidativo a la teología transcendental.

Estos problemas podrían eliminarse si dividiéramos la teología filosófica en su parte dilucidativa (la coherencia o incoherencia del teísmo –completo, incluyendo sus componentes morales–), y su parte demostrativa o argumentativa (la verdad o verosimilitud del teísmo); y consideráramos a la primera como lógicamente anterior a, e independiente de, la segunda –que es el camino que suelen

emprender los teólogos filosóficos actuales[66]–. Pero, como veremos en la sección siguiente, Kant rechaza la independencia lógica de los aspectos probativo y conceptual de la ontoteología. Si a eso le añadimos que la ontoteología (que aquí incluye el argumento cosmológico) es para Kant el verdadero pivote de toda teología filosófica, nos explicamos entonces por qué Kant no trata por separado las cuestiones de si Dios es y de qué es[67].

Naturalmente, la oscilación de las fronteras de la teología natural tiene su repercusión en las fronteras de la teología transcendental. Así, Kant vacila incluso a la hora de delimitar el alcance esencial o dilucidativo de la teología transcendental, pues aunque en la *Dialéctica transcendental* afirma repetidamente que lo que está en juego y parece inalcanzable es la teología transcendental, más bien parece referirse subrepticiamente a toda la teología especulativa (incluida la natural). De esta manera, afirma: «La necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condiciones de tiempo, la ubicuidad sin condiciones de espacio, la omnipotencia, etc., no son más que predicados transcendentales y, por ello mismo, su concepto depurado, tan necesario a toda teología, sólo puede ser extraído de la teología transcendental» (*KrV* B 670). Si añadimos a esa lista la simplicidad, la inmutabilidad y la impasibilidad, tenemos la lista completa de los predicados considerados ontológico-transcendentales en estas *Lecciones*. Pero claramente la omnipotencia (el último predicado de la lista, sobre el cual en las *Lecciones* apenas tiene nada que decir) no es un predicado transcendental, sino natural, pues sólo tiene propiamente sentido si se la atribuimos a un agente racional con una voluntad intencional[68]. Como nos recuerda Adela Cortina, aunque ni la *Crítica de la razón pura* ni la del Juicio pueden ir más allá del como sí en lo tocante al aspecto existencial, hay una importante diferencia en cuanto al aspecto esencial: la *Crítica de la razón pura* nos lleva a la idea de un *ens realissimum*, concepto que al ser «elaborado a partir de atributos transcendentales, no puede rebasar los límites del deísmo»; mientras que la del Juicio nos lleva a un Creador intencional de la naturaleza[69]. Probablemente sea ésa la intención última de Kant, pero los textos muestran que la concepción del Dios de la *Crítica del juicio* se desliza y se entremezcla ya al final de la *Dialéctica transcendental.* Y estas inconsistencias de Kant en el empleo de su terminología muestran algo significativo: lo que está en juego aquí no es ya sólo la posibilidad de la teología transcendental –*pace* Kant– sino de la entera teología especulativa.

Esto último queda claramente patente en sus *Lecciones de teología racional.* En efecto, en la introducción Kant divide la teología racional en especulativa (teorética) y moral (práctica), y a la primera en transcendental y natural. La transcendental se identifica con la ontoteología: «que tiene su origen con independencia de toda experiencia, meramente por el entendimiento puro y la razón», mientras que la natural se divide en cosmoteología y fisicoteología (999). Una página después se corrige a sí mismo («pero para ser preciso»): desaparece la división especulativa/moral, y la teología racional se divide directamente en tres disciplinas: transcendental, natural y moral. Sólo que ahora la transcendental incluye ya a Dios como *ens originarium* o causa del mundo[70]; quedando para la teología física la tarea de definir a Dios como creador [Welturheber] inteligente, como Dios vivo (identificando así la teología natural con la fisicoteología). Pero, y esto es lo más curioso, una vez acabada la introducción, en el desarrollo de las *Lecciones* se incluyen nuevamente las tres disciplinas: ontoteología, cosmoteología, y fisicoteología, dentro de la primera parte titulada teología transcendental, opuesta a la segunda parte titulada teología moral. En resumen, la teología transcendental, que comienza identificándose con la ontoteología, incluye enseguida la cosmoteología, y acaba por englobar toda la teología filosófica no moral –como ocurría finalmente, aunque de forma solapada, en la *Crítica de la razón pura*–. Dicha oscilación respecto del alcance de la teología transcendental tiene su reflejo en la relación entre las vertientes dilucidativa y demostrativa de la ontoteología. Si la ontoteología pertenece a la teología transcendental, y ésta nos ofrece sólo predicados transcendentales (*KrV* B 659), estamos claramente en el ámbito del deísmo. Este ámbito se completará con el teísmo de la fisicoteología y el teísmo moral de la teología moral. Así, tenemos una progresión que no obtiene un concepto adecuado de Dios hasta llegar al final: recuérdese que para Kant son los predicados morales los constitutivos esenciales (y originarios) de Dios[71].

En la vertiente demostrativa de la teología el asunto tampoco está enteramente exento de problemas. Para Kant, la conclusión del argumento ontológico es que el ser supremo existe necesariamente (de hecho en *KrV* B 632 especifica que la prueba ontológica infiere «la necesidad de la existencia a partir de la realidad suprema»). Esto queda más claro, si cabe, en las *Lecciones:* «La prueba ontológica de la existencia de Dios está, por lo demás, tomada del concepto de *ens realissimum.* Se infiere lo siguiente: un *ens realissimum* es tal que contiene en sí todas las realidades; ahora bien, la existencia también es una realidad; por consiguiente, el *ens realissimum* tiene necesariamente que existir»[72]. Ahora bien, si la realidad cuya existencia demuestra el argumento ontológico no es meramente un ser

[66] Uno de cuyos exponentes más señeros es Richard SWINBURNE, con su trilogía *The Coherence of Theism, The Existence of God* y *Faith and Reason,* todos publicados en Oxford, Clarendon, 1977, 1979 y 1981, con posteriores revisiones.

[67] Como venía haciéndose habitualmente: «Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsus pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia» (SANTO TOMÁS, *Suma teológica,* I, q. 2 a. 1).

[68] Al respecto cfr. E. ROMERALES, «Omnipotencia y coherencia», *Revista de Filosofía* VI, 1993, 360 ss. Como hemos visto en la nota anterior santo Tomás incluía la *potentia* divina junto con su ciencia y su voluntad dentro del estudio de sus operaciones.

[69] *Dios en la filosofía transcendental de Kant,* 218.

[70] «Este concepto transcendental se halla en él mismo como fundamento, y hay así una teología enteramente especial en la que pienso al ser originario como el *ens originarium,* al cual pertenece, pues, que no provenga de otro, y que sea la raíz de todo» (1000).

[71] «Cuando se atribuyen a Dios diversas propiedades [...] bajo las denominaciones de omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, bondad suma, etc., hay, sin embargo, tres que, exclusivamente y sin adición alguna de grandeza, son atribuidas a Dios, y las tres son morales: Él es el único santo, único bienaventurado, y único sabio, porque estos conceptos llevan ya consigo la ilimitación. Según el orden de los mismos es Él también el santo legislador (y creador), el bondadoso gobernante (y conservador) y el justo juez, tres cualidades que encierran en sí todo lo que hace de Dios el objeto de la religión, y, con arreglo a las cuales se añaden por sí mismas, en la razón, [sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen] las perfecciones metafísicas» (*KpV* A 237 nota).

[72] *Lecciones,* 1027. Esta versión tan simple (y atacable) del argumento no es otra que la de Baumgarten, que refleja fielmente la prueba cartesiana de la Meditación Quinta, sólo que donde Descartes hablaba de «perfecciones», Baumgarten (y Kant) habla de «realidades». Repárese en que el «necesariamente» no afecta al modo de existencia divino, sino que aquí expresa únicamente el enlace lógico de entrañamiento entre premisas y conclusión: «... also muss das ens realissimum nothwendig existiren». A diferencia de Baumgarten, para Wolff, del concepto de ser perfectísimo sí se deriva inmediatamente la existencia necesaria (cfr. HENRICH, D., *Das ontologische Gottesbeweis,* Tubinga, Möhr, 1960, 64-65).

necesario, sino también supremo, ¿no habría de ser pensado también como inteligencia, como voluntad, y sobre todo, como santidad, que son las propiedades que otorgan máxima realidad a una entidad? En tal caso, el argumento ontológico demostraría, no ya la mera existencia de un ser necesario e infinito, sino la de un ser además omnisciente, omnipotente y santo; esto es, la conclusión del argumento ontológico no sería que existe el Dios del deísmo, ni siquiera el del teísmo *simpliciter*, sino el del teísmo moral. Precisamente por ello, los argumentos cosmológico y fisicoteológico son parasitarios del ontológico de un modo que el moral no lo es. En efecto, el argumento cosmológico nos demostraría a lo sumo la existencia de una causa del mundo, pero al faltar su inteligencia y voluntad (al no saber si es un verdadero creador) seguiríamos dentro del deísmo. Por su parte, el argumento teleológico podría acaso demostrar una inteligencia ordenadora del mundo, pero al faltar su necesidad e infinitud se trataría de un simple demiurgo. Sólo el argumento ontológico podría completar lo que los otros dos presuponen gratuitamente. Por contra, el argumento moral es autosuficiente, pues los predicados morales exigidos de Dios por la propia razón práctica incluyen los predicados fisicoteológicos (intelectuales y volitivos) y los ontológicos (transcendentales). En definitiva, el argumento ontológico y la ontoteología resultarían no tener el mismo referente por objeto, ya que el argumento ontológico demostraría, de ser correcto, la existencia de un ser verdaderamente supremo, mientras que la dilucidación del concepto por parte de la ontoteología nos ofrecería solamente predicados ontológico-transcendentales de Dios. Ésta no es sino la misma disfunción que acabábamos de ver en el alcance de la teología transcendental en su aspecto dilucidativo.

Un modo de evitar esta disfunción sería afirmar que la meta del argumento ontológico era probar la existencia de un ser necesario e infinito, pero nada más. Desde luego, al caracterizar al *ens realissimum* como ser supremo (*ens summum*, *KrV* B 606), parece que se desbordan los predicados transcendentales y se desemboca en los naturales y morales. La cuestión clave es si el *ens realissimum* es o no el *ens perfectum*, y de nuevo aquí los textos parecen contradecirse. Por ejemplo, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (IV, 335) Kant afirma que «el concepto de *ens realissimum* sólo representa una cosa que contiene toda realidad sin poder determinar una sola realidad de ella», mientras que en *KrV* B 607 se dice explícitamente que el *ens realissimum*, en cuanto *summum*, es un ser de «perfecciones extraordinarias». Probablemente J. Gómez Caffarena da en el clavo al afirmar que, para caracterizar la teología transcendental, Kant emplea más o menos indistintamente un repertorio en el que aparecen «*Realissimum*», «*Perfectissimum*», y «supremo», junto a «único», «necesario» e «infinito»[73]. En tal caso, el argumento ontológico se correspondería en alcance con el concepto ontológico de Dios, que sería más que transcendental. Pero aunque es factible encontrar textos de Kant que favorecen esta interpretación, hay igualmente varios textos en los que queda clara la restricción del concepto ontológico-transcendental de Dios, por ejemplo: «En su sentido más estricto, el concepto transcendental de Dios [...] es deísta» (*KrV* B 703).

Entonces, podríamos establecer las siguientes correspondencias: 1) ontoteología, que nos proporciona un concepto puramente ontológico-transcendental de Dios y a la que corresponde el argumento ontológico, que demostraría la existencia de un ser necesario e infinito (y así realísimo, pero no perfecto). 2) La cosmoteología, que nos da un concepto puramente cosmológico-transcendental de Dios, a la que corresponde el argumento cosmológico, que demostraría la existencia de una causa primera del mundo. Ambas formarían conjuntamente la teología transcendental (el deísmo), cuyo concepto sería el del ideal transcendental (*omnitudo realitatis* como *ens realissimum* y *originarium*), formado por la razón pura especulativa. 3) La fisicoteología, que nos da un concepto teleológico-natural de Dios como creador libre del mundo, a la que correspondería el argumento teleológico, que demostraría la existencia de una Voluntad creadora y de una Inteligencia ordenadora del mundo (teísmo, si se suma a lo anterior; si no, mero *demiurgismo*): un concepto derivado reflexivamente de la facultad de juzgar. Y finalmente: 4) La teología moral, que nos ofrece el concepto moral de Dios (santo), al que corresponde el argumento moral que postula la existencia de Dios como bien supremo, concepto que se deriva de la razón pura práctica.

Aunque Kant no divide exactamente así el espacio lógico (o al menos no siempre lo hace), esto posiblemente refleja (parte de) sus intenciones. En suma, Kant afirmaría la necesidad y posibilidad de un discurso teológico especulativo tendente a determinar el concepto de Dios –lo que hoy llamaríamos la coherencia del teísmo o, si queremos darle una inflexión metafísica (a la que Kant sería reacio) la naturaleza de Dios–, que no constituiría estricto conocimiento, en la medida en que la otra vertiente de la teología especulativa, la encaminada a demostrar la existencia de Dios –que hoy llamaríamos la verdad del teísmo–, es para él intransitable.

Pero a Kant se le plantea ahora un problema: el argumento ontológico parte de un concepto de Dios que no es el de la teología transcendental, pero que debería serlo. No lo es, porque el concepto de cuyo referente quiere demostrar la existencia el argumento ontológico es el del ser supremo o perfecto, y entre las perfecciones han de encontrarse las intelectuales y morales[74]. Pero el concepto que nos ofrece la ontoteología (sea ésta la parte o el todo de la teología transcendental) no puede incluir más que predicados estrictamente transcendentales. Ahora bien, Kant es consciente de que no puede haber un divorcio entre el argumento ontológico y la ontoteología dilucidativa o esencial; por ello, el concepto transcendental de Dios (el ideal transcendental) tiende a desbordarse y a convertirse en el concepto de ser supremo (pasando por el de ser realísimo)[75].

[73] *El teísmo moral de Kant*, 80.

[74] «El que piensa a Dios meramente como *ens summum*, deja sin estipular cómo está dispuesto, pero el que piensa a Dios como *summa intelligentia*, lo piensa como un ser vivo, como un Dios vivo, que tiene conocimiento y voluntad libre» (*Lecciones*, 1000). Pero esto es inaceptable; el ser supremo, justamente por ser supremo, tiene que poseer entendimiento y voluntad; a menos que vayamos a negar que la inteligencia y la libertad son perfecciones. Kant mismo había admitido que la expresión «perfección», «en el significado que más comúnmente se le atribuye, supone siempre –incluso en los casos desvirtuados– una relación a un ser dotado de conocimiento y de apetición» (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [1763], A 45 [ed. cast.: «El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios», *Sobre Dios y la religión*, trad. José María Quintana, Barcelona, Zeus, 1972]). Por eso tiene la precaución de procurar evitar, tanto en 1763 como en las *Lecciones*, el término «perfecto», y de emplear en su lugar «supremo» [höchste, oberste. summum].

[75] En *KrV* B 659 se caracteriza al Dios definido por los predicados transcendentales como *ens originarium, realissimum* y *ens entium*, pero no como *ens summum*. Pero en B 607 afirma que el objeto del ideal transcendental, no sólo es el ser originario, sino supremo, y en B 668 afirma: «Sería de la mayor importancia determinar con exactitud este concepto en su perfil transcendental, como concepto de un ser necesario y realísimo, eliminando cuanto se opone a la realidad suprema» [was der höchsten Realität zuwider ist [...] wegzuschaffen] (sub. nuestro). Y en las *Lecciones* es aún más explícito, pues al caracterizar al objeto de la teología transcendental, afirma: «Lo pensaré como el *ens*

Esto ocurre de manera paradigmática en las *Lecciones*, donde el concepto transcendental de Dios como ser realísimo se identifica resueltamente con el de ser supremo: «Ya hemos establecido arriba para el concepto universal de Dios que él mismo es *ens realissimum*. Éste es el ideal del que tiene necesidad nuestra razón para tener completa una escala superior para lo inferior. Hemos visto ulteriormente que precisamente este concepto del ser *más perfecto de todos* tiene que ser al mismo tiempo el concepto de un ser supremo» (1019, sub. nuestro). Kant prosigue: «Ahora se pregunta: ¿qué predicados atribuiremos a este ser, y de qué manera tendremos que proceder, para instituir estos predicados de Dios de forma que no contradigan su concepto como primero de todos los seres? [...] ¿Cuáles son entonces los predicados que cabe pensar de un *ens realissimum*? ¿Cuáles son sus propiedades? Tanto vemos ya del concepto de un *ens realissimum*, que no cabe predicar de él nada más que realidades. Pero, ¿dónde encontramos ahora estas realidades? ¿Cuáles son y cómo podemos y cómo tenemos que atribuírselas a Dios?» *(ibid.)*. Y la estrategia de Kant consistirá aquí en decir que los predicados que determinan nuestro concepto de Dios como inteligencia están tomados de nuestra experiencia como sujetos, y son por ende psicológicos, no meramente ontológicos. Pero entonces, si el concepto de ser supremo –como parece admitir Kant– incluye la inteligencia suprema, no se puede afirmar que la mera ontoteología nos proporcione ya el concepto de Dios como ser supremo: de un concepto transcendental de Dios no podrá deducirse que éste sea supremo, como pretende Kant. Si la estrategia habitual de Kant es escamotear los predicados psicológicos al ser realísimo (so pena de un –supuesto– antropomorfismo), la estrategia aquí es incluirlos, recalcando su carácter más que transcendental.

En la propia frase «el ser más perfecto de todos» persiste una ambigüedad, pues puede significar «el más perfecto de los existentes» o «el más perfecto de los posibles»; pero es patente que si Dios carece de inteligencia, entonces ni es el ser más perfecto posible ni tampoco el más perfecto de los existentes, por más que pueda acaso ser «el más real de todos». Esto era doctrina del propio Kant en el *Beweisgrund*: «Si el ser supremo careciera de inteligencia y voluntad, todo otro ser que fuera puesto por él con dichas propiedades le superaría en cuestión de realidad por lo que a estas *propiedades supremas* se refiere; y esto aun cuando ese otro ser fuera dependiente y careciera de algunos atributos»[76]. Veinte años después parece como si no sólo la existencia, sino la inteligencia y la voluntad tampoco fueran ya para él realidades o perfecciones.

Así las cosas, en nuestro anterior esquema, 1) no era, después de todo, una traducción fiel de la posición kantiana, sino una posible reconstrucción de Kant para hacer congruentes sus tesis. La alternativa que se deriva de las *Lecciones* es reconstruirlas así: la ontoteología nos da un concepto ontológico de Dios como ser supremo, a la que corresponde el argumento ontológico, el cual demostraría la existencia de un ser perfecto. Esta versión parece en última instancia más cercana al espíritu de Kant, y también preferible por «la cosa misma». Naturalmente, en tal caso ya no hay un avance progresivo –en lo conceptual– desde la ontoteología hasta la fisicoteología pasando por la cosmoteología. Pero es que en realidad los argumentos son lógicamente independientes, y el proceder más oportuno parece ser comenzar definiendo adecuadamente un concepto, y examinar a continuación si existen o no argumentos que respalden la existencia de un objeto para dicho concepto. Pues bien, podría ciertamente ocurrir que unos argumentos respaldaran sólo la existencia de algunos aspectos de ese objeto, y otros (esto es, el ontológico) la de todos.

originarium, como *ens summum*, donde comparo al mismo con todas las cosas en general, y lo considero como el supremo de todos los seres [das höchste aller Wesen], como la raíz de todas las cosas posibles. El concepto de *ens originarium* como *ens summum* pertenece a la filosofía transcendental» (1000). Por último, en la reflexión 6251 para configurar el concepto de Dios: «(unabhängig:) Das Urwesen, (vollkommen:) höchste Wesen, (allgnugsam:) Wesen aller Wesen»; y con ello Kant mismo equipara realísimo, supremo y perfecto.

[76] *Der einzig mögliche Beweisgrund*, A 40, sub. nuestro.

2.1. ONTOTEOLOGÍA

Vistos los problemas que entraña la propia división de tareas, pasamos ahora al estudio de lo que Kant decide finalmente denominar «ontoteología». Dado que sus aspectos esencial y existencial están entretejidos en el tratamiento kantiano los trataremos aquí conjuntamente.

¿Cómo es posible que nos formemos un concepto de Dios, y hasta qué punto se tratará de un genuino concepto? Según Kant, obtener un concepto de una realidad totalmente transcendente, que no tuviera el más mínimo contacto con la naturaleza ni con el hombre, sería una empresa quimérica. Si Dios fuera «lo enteramente otro», no podría haber concepto alguno de Él *ex hipothesi*. Pero aunque transcendente, Dios no es lo totalmente otro. Ya el deísmo conecta a Dios con el mundo como su causa, y el teísmo da un paso más para predicar de Dios entendimiento y voluntad. Esto sólo puede hacerse por medio de la analogía[77]. Por el siguiente pasaje queda claro qué es entonces lo que conozco de Dios por este proceder: «No pretendo conocer el objeto de mi idea en lo que se refiere a qué pueda ser en sí mismo, pues carezco de conceptos para ello. Incluso los conceptos de realidad, substancia, causalidad; más todavía, incluso el de necesidad en la existencia, pierden toda significación [Bedeutung] y constituyen vacías designaciones de conceptos carentes de todo contenido cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos. Simplemente concibo la relación que un ser, en sí mismo completamente desconocido para mí, guarda con la mayor unidad sistemática del universo, sin otro objetivo que el de convertirlo en esquema del principio regulador del uso empírico más amplio posible de la razón» (*KrV* B 707). Como ha resaltado Svend Andersen, el concepto de Dios es más que un mero constructo lógicamente coherente. La coherencia lógico-formal está garantizada por la ausencia de contradicción en el concepto. Pero el que aparezca

[77] Cfr. *KrV* B 705-706. La analogía como semejanza completa entre relaciones aparece en *Proleg*. IV, 357. Como señala Adela Cortina, es la relación de Dios al mundo la que hace que podamos pensarlo mediante juicios reflexionantes, sin llegar a poder conocerlo con juicios determinantes. Según Cortina podemos formar un concepto de Dios gracias a la deducción metafísica: prueba relativa al uso puro de un concepto por analogía con el uso lógico de la facultad correspondiente: «¿Qué ocurre con aquel tipo de conceptos puros que dicen referencia a un objeto cuya esencia significan, pero del que no cabe experiencia actual ni posible? [...] Un concepto puro, carente de realidad objetiva, pero que, una vez expuesto con claridad, resiste la prueba metafísica y la transcendental subjetiva, posee por derecho realidad subjetiva: reside jurídicamente en una facultad de conocimiento y por ello no puede menos de tener un uso legítimo» (*Dios en la filosofía transcendental de Kant*, 81-82). En *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* admite también este cierto uso de la analogía: «Si bien no puedo tener propiamente de este modo conocimiento teórico alguno de lo suprasensible, por ejemplo, de Dios, sí puedo pensar sin embargo un conocimiento por analogía» (A 64 [trad. cast. F. Duque, Madrid, Tecnos, 1987, 46]). En la *Crítica del juicio* (§ 59) se describe la *Darstellung* simbólica para las ideas como análoga a la esquemática para las categorías.

en el apartado sobre el Ideal transcendental como un «ideal intachable» denota un mayor grado de realidad de dicho concepto. Sin embargo, para que el concepto tuviera realidad objetiva sería precisa una deducción transcendental de la idea –cosa imposible–. Ahora bien, el objeto de la idea no es tampoco una proyección dialéctica, sino al contrario: «un esquema de la unidad sistemática»[78]. Es esto lo que permitirá el famoso uso regulativo de las ideas. Efectivamente, Kant afirma que aunque las ideas de la razón no pueden considerarse principios constitutivos, al no poder dárseles el correspondiente esquema de la sensibilidad, para que pueda haber al menos un uso regulativo de ellas «puede y tiene que darse un análogo de tal esquema. Este análogo es la idea del *maximum* de división y unificación del conocimiento del entendimiento en un solo principio» (*KrV* B 692-693).

Por consiguiente, no conocemos nada de Dios en sí, sino sólo en su relación al mundo y a nosotros. Esto no tiene que sorprendernos, dado que para Kant no conocemos nada en sí. Pero Kant dice más: conocemos a Dios sólo en cuanto posibilitación del mundo de los fenómenos de una manera determinada. Podemos ver con un ejemplo en qué medida tenemos un concepto de Dios al representárnoslo. Por analogía con nuestro entendimiento podemos predicar de Dios entendimiento, y con ello determinar el concepto divino como inteligencia. Pero el entendimiento divino es esencialmente distinto del nuestro, pues se trata de un entendimiento intuitivo que es pura espontaneidad, que pone forma y materia, que crea al pensar. Nosotros podemos entender qué significa poner forma y materia conjuntamente, qué significa crear al pensar, pero no podemos representarnos cómo ello sea posible, es decir, no podemos ponernos en el punto de vista divino y comprender cabalmente en qué consista el pensar divino[79]. Este problema, como acabamos de ver, afecta no sólo a los predicados naturales, sino asimismo a los transcendentales: incluso cuando decimos de Dios que es substancia o ser necesario hay un importante sentido en el cual no sabemos lo que estamos diciendo. Ahí está el límite (uno de los innumerables límites) en nuestra concepción de la divinidad. Ciertamente, esta postura parece totalmente sensata: pocos filósofos y teólogos, si es que alguno, osarían ir más allá de Kant. La cuestión es si a esa concepción analógica del entendimiento podemos llamarla concepto. Esto es en parte una cuestión nominal, pero parece haber razones suficientes para afirmar que podemos alcanzar un concepto aun en el caso de Dios.

En cuanto a la vertiente existencial, lo primero que cabe destacar de la teología filosófica kantiana globalmente considerada es que, para él, la existencia de Dios ha de enfocarse en términos de «pruebas». Según Kant, en la parte existencial de la teología filosófica no hay lugar para argumentos inductivos o probabilísticos, sino sólo para demostraciones rigurosas. Esto es algo normal por lo que al argumento ontológico respecta: «las pruebas *a priori*, sin embargo, han de tener todas sin excepción certeza apodíctica; de lo contrario no son pruebas» (1026). Pero Kant extiende esto a los argumentos teológicos *a posteriori*: «Pero

[78] *Ideal und Singularität*, Berlín, de Gruyter, 1983, 244.

[79] «El entendimiento de Dios es intuitivo. Pues que nuestro entendimiento no pueda inferir sino de lo universal a lo particular, es una limitación que de ningún modo podemos atribuir a un ser que sea el más real de todos. Éste, más bien, tiene que intuir todas las cosas inmediatamente mediante el entendimiento, y conocer todo a la vez. En verdad, no podemos formarnos ningún concepto de tal entendimiento intuitivo, porque nosotros no podemos intuir sino mediante los sentidos. Pero que este entendimiento tenga que darse en Dios, se sigue de su suprema realidad y originariedad» (*Lecciones*, 1051). O sea, podemos entender y hablar con sentido de cosas de las que propiamente no podemos formarnos un concepto.

¿no deberían darse también pruebas teóricas de la verdad de esas doctrinas de la creencia, respecto a las cuales pudiera decirse que, en consecuencia, sería probable que exista Dios? [...] La respuesta es: la expresión "probabilidad" es, en esta aplicación, totalmente desatinada»[80]. Admitido este punto de partida, es difícil no convenir con Kant en que, efectivamente, no existe una sola prueba especulativa concluyente de la existencia de Dios. Por lo demás, no es extraño que Kant aceptara ese enfoque: tenía ante sí autores que habían defendido varias de estas pruebas: Descartes, Leibniz y, a su modo, Spinoza, la prueba ontológica; Leibniz, Clarke, Wolff e incluso Locke, la prueba cosmológica; y eran aún más numerosos los autores que defendían en mayor o menor grado una prueba teleológica. Eso por no mencionar autores, como Cordemoy, Guelincx, Malebranche o Berkeley (cuya influencia en su momento fue enorme), en cuyos sistemas ni siquiera había lugar para una prueba de la existencia de Dios, porque la propia actividad divina era la única explicación posible de fenómenos tan naturales como la causalidad o nuestra percepción del mundo. En otros, como Baumgarten, la determinación omnímoda pasa de ser condición de posibilidad de la existencia (como lo era en Wolff) a ser su definición misma, con lo que todo concepto completo y consistente –no sólo ya el de Dios– tendría necesariamente un referente real[81]. En definitiva, en tal caldo de cultivo conceptual no es extraño que Kant debiera esforzarse por exorcizar tamañas pretensiones de la razón. Pero lo apremiante de esa tarea crítica, junto con la estricta concepción kantiana del conocimiento como el ámbito de lo demostrable, le llevó a negar a la razón especulativa ese espacio para la argumentación inductiva a favor y en contra que hoy admitimos de buen grado, no sólo en la filosofía (metafísica incluida), sino en las disciplinas científicas no formales.

El otro aspecto global a destacar de la teología filosófica kantiana en el apartado existencial es la particular relación lógica que según él se da entre las tres pruebas posibles. Que la prueba teleológica sea parasitaria de la cosmológica, y ésta lo sea de la ontológica es algo discutible. Pero las razones que llevan a Kant a esta tesis no son independientes del primer punto citado. Como veremos, el carácter concluyentemente demostrativo de una prueba teleológica no podrá ciertamente establecerse sin un componente transcendental que nos pudiera hacer pasar de la experiencia –siempre contingente y finita– a la existencia de un ser necesario e infinito. Esta peculiar relación lógica presupone también que sólo hay una prueba de cada una de las tres clases, algo que la teología filosófica reciente ha puesto en tela de juicio.

Kant suele comenzar con el concepto de Dios desde un punto de vista determinado (transcendental, natural, etc.) para pasar a continuación a mostrar que –salvo en el ámbito moral– no podemos determinar si a tal concepto le corresponde o no un objeto. En su concepción de Dios, Kant es sumamente tradicional. La teología más clásica dividía el estudio de Dios en su existencia (las pruebas), su esencia (unidad, necesidad e infinitud) y sus atributos (conocimiento,

[80] *Los progresos de la metafísica*, ed. cit., 90. «No se da probabilidad en lo relativo a lo suprasensible» (*idem*, 160 –hojas sueltas–). El uso de argumentos probabilísticos a favor del teísmo era muy inusual en la época, pero ya había sido iniciado en la *Analogy of Religion* de Joseph Butler, en 1736, en parte debido a las insuficiencias de los intentos dogmáticamente demostrativos a favor del teísmo de Samuel Clarke en 1705-1706. El maestro en el uso de argumentos probabilísticos a favor del ateísmo fue, sin duda, Hume, cuyos *Diálogos sobre la religión natural*, como ya se ha indicado, pudo leerlos Kant en la traducción alemana de 1780.

[81] Cfr. J. Gómez Caffarena, *Metafísica transcendental*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, 166.

poder, bondad, etc.). Kant afirma de los componentes transcendentales que los «tres conceptos de Dios, como ser originario, como ser supremo, y como ser de todos los seres, son el fundamento de todos los demás. Aunque atribuiremos a Dios en lo sucesivo aún otros predicados, sin embargo, son únicamente determinaciones particulares de estos conceptos fundamentales» (1013). Esto parece dar a entender que en el concepto transcendental de Dios ya están implícitamente incluidos todos los demás predicados. De los tres componentes transcendentales, sólo uno es propiamente ontológico: Dios como *ens sumum* o *maximum* (identificado con el *realissimum*). Y de él se deducen sus componentes cosmológicos: *ens originarium* (no depende de nada) y su correlativo *ens entimum* (todo depende de él).

Es sorprendente el orden en que Kant coloca los tres conceptos, pues cita en primer lugar el carácter originario, cuando admite explícitamente que tal carácter se deduce de su supremacía y que da lugar a la cosmoteología –que viene siempre tras la ontoteología–. La razón puede ser que Kant consideraba que el orden «natural» de la explicación va de la existencia a la suprema realidad pasando por la necesidad (*KrV* B 632).

Asimismo es sorprendente que Kant denomine «omnisuficiencia» divina al hecho de que todo dependa de Dios (carácter derivativo de los entes), en vez de al hecho de que Dios no dependa de nada (originariedad). Sin embargo, si reparamos en que Kant introduce furtivamente la unicidad del ser originario por estipulación, comprendemos enseguida por qué puede tildar de omnisuficiente al *ens entimum.* Al eliminar por definición la posibilidad de dos seres no derivativos (si fueran dos ninguno sería ya «ser de todos los seres»), ambos conceptos devienen equivalentes: si sólo hay un ser originario, todo lo demás es derivativo; la omnisuficiencia del uno equivale entonces a la omnidependencia de los otros.

Entrando en la ontoteología, a ésta le corresponde el concepto de ser supremo. Tal concepto ha de carecer de negaciones, pues la negación indica siempre falta de realidad. El concepto de ser supremo es el de aquel ser que posee toda la realidad *(ens realissimum),* y por ello es omnímodamente determinado: sólo puede ser de una manera (hay varias maneras de ser hombre o gato, pero sólo una de ser Dios)[82]. Por contra, todos los demás entes, al ser finitos, están conceptualmente delimitados, sus conceptos incluyen negaciones (y su ser la ausencia de la correspondiente realidad). Pero, dado que toda negación lo es de una realidad correspondiente, el concepto de cualquier ente finito presupone el del todo de la realidad, o sea el concepto del *ens realissimum,* del cual él es una limitación. Pero, a diferencia de lo que ocurría en la época del *Beweisgrund,* Kant afirma aquí que no es posible sacar ninguna consecuencia acerca de la existencia del realísimo: se trata solamente de una implicación lógica, de un concepto que presupone otro: «El concepto de un *ens realissimum* contiene el fundamento de todos los conceptos restantes» (1014). Por eso el *ens realissimum* es *logice originarium.*

Pero cuando pasamos a la cuestión de la existencia o realidad efectiva de este *ens originarium,* la cosa cambia. Sin duda, el concepto de *realissimum* no es

[82] Ya Baumgarten afirmaba que al ser necesario no le corresponden modos (*Metaphysica* § 825), porque el modo es una determinación cuya razón suficiente no se halla en la esencia que le pertenece, sino que tiene una razón fuera de su ser. Las cosas a las que les pertenecen modos, pues, no están por sí suficientemente determinadas, y por tanto tampoco son necesarias (§ 50, cfr. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis,* 65).

contradictorio, pues se compone sólo de realidades puras sin negaciones. Pero, *pace* Leibniz, la ausencia de contradicción no basta para demostrar la existencia del ser realísimo. Ella atañe sólo a su posibilidad lógica, pero queda aún sin determinar su posibilidad real[83]. Para demostrar la existencia nunca basta el análisis del concepto, es menester un juicio sintético que haga referencia a la realidad efectiva de los objetos.

Una nota decisiva del *ens realissimum* es su infinitud. El problema es que la noción de infinito pertenece propiamente a la matemática, y al aplicárselo a Dios no nos proporciona, en realidad, conocimiento determinado alguno de su magnitud: es solamente negación. Pero por eso mismo ha de ser negación de algo finito, de una determinada magnitud. En tal caso, la infinitud nos proporcionaría un concepto de Dios por comparación, con lo cual nunca alcanzaría a expresar al *ens realissimum* mismo. Si la infinitud divina no es ni meramente negativa ni relativa, sino plenamente positiva y absoluta, entonces habrá de ser una infinitud metafísica. Pero tal concepto no es sino la *omnitudo realitatis:* el todo de la realidad, pleno y sin limitación ni comparación algunas. Por ello, la expresión «infinito» aplicada a Dios es plenamente prescindible.

Ahora procede determinar ulteriormente este concepto. En primer lugar le convienen los predicados ontológicos, aquellos que se le atribuyen en cuanto cosa en general. Kant menciona los predicados modales (posibilidad, existencia y necesidad) y otros como la substancialidad, la unidad, la simplicidad o la misma infinitud. Todos estos predicados corresponden a «realidades que me son dadas mediante la razón pura, independientemente de toda experiencia» (1020). Kant afirma que podemos predicarlos de Dios sin temor a equivocarnos, pues proceden del entendimiento puro. A Dios, «en el presente caso, no le atribuyo nada más que lo que vale de Él como cosa en general». Pero la verdad de esta aserción es bastante dudosa: en la lista –en este caso más rapsódica que arquitectónica– aparecen predicados que sí pertenecen a todo algo en cuanto algo, como la unidad, la posibilidad o la existencia[84] (y mucho más dudosamente la

[83] La distinción entre la posibilidad lógica y la real aparece en el *Beweisgrund* de 1763, aunque para Kant se trata más bien de dos componentes (lógico-formal y real-material) de la única posibilidad que de dos posibilidades genuinamente distintas (cfr. A 16-17). Allí afirma que sólo va a ocuparse de la posibilidad «innern oder schlechterdings und absolute so genannten». Dado que desde el principio del parágrafo 1 se identifica reiteradamente la imposibilidad interna con la contradicción, parece claro que la posibilidad absoluta o interna es la posibilidad lógica (aunque en el parágrafo 4 la posibilidad absoluta parezca identificarse con la real). Lo que Kant quiere en todo caso defender allí es que, si suprimimos toda existencia, es *lógicamente imposible que haya algo realmente posible;* por consiguiente, toda posibilidad lógica ha de tener, además del fundamento lógico de la no contradicción, el fundamento real de alguna existencia dada.

Sin embargo, al distinguir poco después dos tipos de necesidad (lógica y real), Kant denomina sin ambages necesidad absoluta a la real: «Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseins, ist die absolute Realnotwendigkeit» (A 28). Dieter Henrich (*Der ontologische Gottesbeweis,* 146) observa que aunque son dos, la real se define en términos de la lógica, con lo que sigue siendo hipotética, pues algo es necesariamente real cuando su opuesto imposibilitaría todo pensar. Esto es, si ha de ser posible el pensar, tiene que estar presente al pensamiento algo pensable (aunque Kant no tiene ninguna razón de la que se siga que el pensar es necesario). Pero en realidad no se trata de definir una necesidad en términos de la otra, sino que la necesidad real se define en términos de imposibilidad lógica. Por eso el carácter de absoluto corresponde en rigor tanto a la necesidad real como a la posibilidad o imposibilidad lógicas.

[84] Que la existencia se predique o no de todas las cosas depende de qué signifique «cosa», esto es, depende de la realidad de los *possibilia.* Si estamos dispuestos a otorgar cierta realidad a los entes meramente posibles, entonces tendrá sentido decir que «hay cosas que no existen»; de lo contra-

substancialidad), junto con predicados que no rigen de todas las cosas, como la necesidad, la infinitud o la simplicidad. Más aún, la doctrina tradicional es que estos últimos no se predican de nada salvo de Dios, por lo que constituyen su genuina esencia. En realidad, Kant ha afirmado poco antes que de los tres predicados transcendentales (aquí: ser originario, supremo y ser de todos los seres, aunque normalmente la unidad es incluida entre los transcendentales) se deducen todos los demás. Esto es más claro con unos que con otros. Por ejemplo, obviamente la necesidad divina entraña su existencia, y con ello su posibilidad. Menos claramente se deducirá su simplicidad o su substancialidad (presumiblemente, partiendo de su unidad). Y aún menos los atributos naturales, a partir de su infinitud. Kant se limita de momento a afirmar que todos estos predicados se deducen del carácter de ser realísimo que posee el ser supremo.

Pero los predicados transcendentales, si bien necesarios para la determinación del concepto, son enteramente insuficientes, pues nos representan el ser realísimo como si fuera una mera cosa aislada. Este concepto –el del deísta– es por sí solo inútil; y es menester, prosigue Kant, acudir a la experiencia para ver qué otros predicados hemos de atribuir al ser realísimo a fin de que pueda constituirse como concepto de Dios. Dentro de este campo, los predicados adecuados a Dios serán psicológicos, pues ése es el ámbito más noble de la realidad fenoménica. Pero aquí habremos de tener mucho cuidado para no caer en el antropomorfismo y predicar de Dios atributos no adecuados a su dignidad. En este punto, Kant reconoce el valor (limitado) de dos métodos tradicionales.

En primer término –con respecto a la elección de los predicados– la *via negationis*, que negará de Dios todo lo que de sensible e imperfecto haya en las cosas que contemplamos. Esto se completará con la elevación al infinito de aquello que quede de real tras eliminar del predicado lo sensible e imperfecto *[via eminentiae]*. De esta forma, sólo deberán aplicarse a Dios aquellos predicados en los que, tras ser suprimido lo que de sensible hay en ellos, quede aún algo de realidad. Kant admite que esto nos proporciona un conocimiento muy escaso de la naturaleza divina, pues al eliminar lo negativo de las realidades empíricas apenas si queda algo. Pero algo queda: este proceder nos permite decir que Dios posee entendimiento, fuerza o presencia, aunque todos ellos se den en Dios de un modo distinto al que nosotros conocemos.

En segundo término –con respecto al modo de proceder– se halla la vía de la analogía, vía abierta por Kant en otros lugares (especialmente en la *Crítica del juicio*)[85], que Kant tilda aquí de magnífica. Esta puede operar a partir de una semejanza de relaciones entre un suceso como causa de otro y Dios como causa del mundo. Ello nos lleva un paso adelante, pues la *via eminentiae* nos asegura simplemente, por ejemplo, que Dios posee un entendimiento infinito. Pero ese su entendimiento no se diferencia del nuestro sólo cuantitativamente –por conocer más cosas o más rápido– sino cualitativamente, por el modo de conocer (de forma intuitiva frente a la nuestra discursiva), por lo que el término «entendimiento» sólo puede aplicarse analógicamente a Dios.

En este punto (1023), Kant pasa de manera repentina e inadvertida a tratar de la prueba ontológica. Nos advierte que, al ser en Dios lo mismo su existencia y

rio, la anterior expresión será un contrasentido. Pero si afirmamos, con Kant, que la existencia es una propiedad, no de las cosas, sino de los conceptos, desaparece la cuestión de si la existencia debe predicarse de todas las cosas o sólo de parte de ellas.

[85] § 90. Y en la «Dialéctica natural de la razón pura» de la *KrV*.

su posibilidad real, quien niegue la existencia se compromete a negar la posibilidad. Pero dado que no hay modo de establecer a partir de las cosas del mundo la imposibilidad real de Dios, al ateo sólo le queda una vía: mostrar la imposibilidad lógica del concepto, su contradictoriedad. Este camino, afirma Kant, es del todo intransitable. Pero Kant retoma asimismo la crítica de la prueba ontológica leibniziana: demostrar la imposibilidad lógica de que el concepto de Dios se autocontradiga no es demostrar la posibilidad de Dios, sino sólo de su concepto (dicho de otro modo, es demostrar la posibilidad lógica de Dios, no la real): «Mediante el principio de contradicción no puedo conocer la síntesis de los predicados en el objeto; para eso hace falta más bien una intelección de la índole y de la extensión de todos los predicados, en consideración de todos sus efectos» (1025), algo intrínsecamente imposible para nosotros. Es decir, la lógica –como vio Leibniz– nos muestra que el concepto de Dios no es incoherente. Pero eso vale de poco, pues no basta con probar que los predicados divinos, por ser expresión de perfecciones puras, simples y distintas no entran en conflicto, sino también que la plasmación real de esos predicados en todas sus infinitas ramificaciones es perfectamente congruente. Y esto (como su contrario) excede las posibilidades de toda razón humana, lo cual deja la partida en tablas. Kant observa que, si bien este procedimiento basta para arruinar las pretensiones del ateo dogmático –quien niega efectivamente la existencia de Dios–, es empero insuficiente para refutar al ateo escéptico –que únicamente la pone en duda–. A este último es menester responderle desde el terreno práctico. Y en este punto Kant es sin duda claramente nuestro contemporáneo, al reconocer que, desde el punto de vista de la mera razón especulativa, el ateísmo no dogmático –que hoy denominamos agnosticismo– es una opción defendible y razonable.

La versión de la prueba ontológica que Kant escoge aquí como objeto de crítica es la cartesiana, si bien habla de «realidad» [Realität] en vez de «perfección», siguiendo la versión de Baumgarten[86]. La cuestión crucial es si la existencia [Existenz] es una realidad. Y aquí se repite la crítica de forma paralela a como acontece en la *KrV* (tanto que hasta se repite el ejemplo de los cien táleros, por cierto, no inventado por Kant). La existencia no es una propiedad: «es» no es un predicado, sino la cópula. Al suprimir la existencia no elimino un predicado de un sujeto, sino el sujeto entero. Decir de algo que es efectivamente real [wirklich] no añade nada a su concepto que, para poder tener referentes, ha de estar ya antes completamente determinado. El mero análisis de un concepto –aun cuando este sea el del ser realísimo– nunca puede determinar si existen objetos de ese concepto, etcétera.

Como ha señalado Dieter Henrich, hay tres críticas posibles al argumento ontológico; Kant hace uso solamente de las dos últimas. La primera es la crítica lógica, que afirma que nunca es posible pasar del pensamiento a la realidad. Esta crítica no fue empleada por Kant, quien, antes al contrario, admitió que si tuviéramos un concepto omnímodamente determinado del ente necesario (esto es, un concepto claro y distinto) de él se derivaría inmediatamente la existencia de su objeto[87]. Ciertamente, la crítica lógica no es una réplica procedente para quien

[86] Que «realidad» no equivale sin más a «perfección» era una tesis defendida por Wolff y aceptada por Kant en el *Beweisgrund* (A 44-45).

[87] Henrich aduce varias Reflexiones de Kant en apoyo de esto (*op. cit.*, 177). La 3813 reza: «Cuando se comprende lo que significa "absolutamente necesario" y se reconoce que el concepto sea algo, entonces ya ha acontecido la prueba».

defiende al argumento ontológico, pues éste admite que en general (esto es, en el ámbito de lo finito) no podemos pasar del concepto al objeto, pero que justamente en el caso del ser infinito y perfecto podemos hacerlo porque no hay una distinción real entre su esencia y su existencia, esto es, entre concepto y objeto. Argüir sin más que siempre es menester observar tal distinción es pedir la cuestión[88].

La segunda crítica, denominada por Henrich «empirista», hace referencia a la primera versión del argumento. Esta versión, que se remonta a san Anselmo, reza en su versión más sencilla (según aparece en Baumgarten): 1) Dios es el ser que posee toda realidad (toda perfección, en la versión cartesiana); 2) la existencia es una realidad (perfección), *ergo* Dios posee la existencia. La crítica, expresada por Kant con toda claridad ya en 1763, y luego repetida en *KrV*, reza: la existencia no es una realidad (perfección), esto es, no es un predicado real de un objeto. Kant admite en varios lugares que la existencia es un predicado lógico (o como diríamos hoy, que es un predicado de segundo orden: de conceptos, no de objetos; a saber, les corresponde existencia a aquellos conceptos que son instanciados por al menos un objeto). Todas las consideraciones ulteriores de Kant, según las cuales en ningún caso el análisis de un concepto puede determinar la existencia o no de objetos que le correspondan, y que por ende todo juicio de existencia es sintético, son correctas. Pero esta objeción –insiste Henrich– no fue inventada por Kant. Gassendi fue el primero en formularla contra Descartes, y luego otros varios antes de Kant[89].

Ahora bien, el argumento ontológico atacado por la crítica empirista es endeble, y no parece ser el característico de la época moderna. Primero Descartes, en la Meditación Quinta y en las respuestas a Mersenne, y más tarde Leibniz, formulan otra versión del argumento. Esta versión modal pretende demostrar la existencia de Dios a partir del concepto, no del ser perfecto o infinito, sino del ser necesario[90]. En la versión más simple, el argumento reza así: 1) Dios es el ser necesario; 2) si el ser necesario es posible, entonces existe necesariamente; ahora bien, 3) el ser necesario es posible, *ergo* existe necesariamente. Por tanto, los dos argumentos ontológicos no se diferencian solamente, como parece pretender Henrich, en sus diferentes premisas inciales, sino en sus diferentes conclusiones. Pues, como han puesto de relieve Charles Hartshorne y Norman Malcolm, el primer argumento concluye simplemente con la existencia de Dios, mientras que el

[88] Henrich afirma que santo Tomás defendió esta crítica, pero como ha mostrado Gómez Caffarena –quien acerca las posturas de santo Tomás y Kant– ése no parece haber sido el caso. En efecto, cuando santo Tomás afirma que la proposición «Dios existe» es *per se nota secundum se et non quad nos,* lo que quiere decir es que el concepto de Dios sí incluye inmediatamente su existencia, sólo que es un concepto que nosotros no podemos comprehender, sin que por ello haya que dudar –como en Kant– de la inteligibilidad de la noción «ser necesario» (cfr. *Metafísica transcendental,* 45 ss. y 171-172). Como afirma Caffarena, el rechazo kantiano de la objeción lógica significa que podríamos pasar del concepto sintético de Dios a su existencia. Porque por lo que toca a los conceptos puramente analíticos, nunca podemos pasar del concepto a la existencia.

[89] Sin embargo, es seguramente exagerado calificar a esta objeción de «incidental» [beiläufig] para Kant, como hace Henrich (*op. cit.,* 157) pues Kant no sólo la repite en el *Beweisgrund,* en *KrV* y en estas *Lecciones,* sino que le saca mucho partido.

[90] Henrich insiste en atribuir a Descartes el descubrimiento de este segundo argumento ontológico, y tilda repetidamente a Anselmo de ingenuo y primitivo. Pero como ha mostrado Norman Malcolm («Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review,* 1960) en el Proslogio III aparece ya la versión modal del argumento, y en nuestra opinión de una forma en modo alguno menos clara que la de Descartes, aunque es probable que ninguno de los dos fuera plenamente consciente de las diferencias lógicas entre uno y otro argumento.

segundo concluye con su existencia necesaria[91]. Es bien conocida la objeción de Leibniz a Descartes: éste habría dejado sin probar la tercera premisa, que no es de suyo evidente. Para probarla sólo resta, según Leibniz, demostrar la no contradictoriedad del concepto de ser necesario, y Leibniz argumenta tal cosa aduciendo que, como el concepto se compone sólo de realidades puras y simples, nada hay en cada una de sus notas de negatividad que pueda ser incompatible con cualesquiera otras. Pero la objeción de Kant es que eso prueba la posibilidad lógica del concepto, no la posibilidad real, pues podría ocurrir que de alguna de esas notas se derivaran estados de cosas incompatibles con los derivados de algunas otras. Y como las derivaciones se ramifican al infinito, no podemos concluir, partiendo de la ausencia de contradicción entre sus notas puras (posibilidad analítica), la ausencia de contradicción entre todas las ramificaciones (posibilidad sintética). Esto podríamos hacerlo solamente si tuviéramos un concepto omnímodamente determinado de ser necesario. Pero, y justamente ésta es para Henrich la objeción fundamental y peculiar de Kant, no poseemos un concepto completo del ser necesario, un concepto claro y distinto. Más aún, la propia expresión *ens necessarium* es problemática. Pues «necesario» es una categoría de la modalidad que, en cuanto tal, se aplica siempre y solamente a aquello que se deriva de condiciones antecedentes de la experiencia dadas (necesidad hipotética). Pero pensar una necesidad absoluta que no se derive de condiciones previas de la experiencia, sino que exista de por sí, es algo inabarcable e impenetrable para la razón. Ahora bien, si el propio concepto de «existencia necesaria» es recusado, cualquier prueba cuya primera premisa sea que poseemos el concepto del ser que existe necesariamente queda abortada de raíz.

Ésta es, pues, la objeción kantiana fundamental, y la única que afecta a las versiones modales del argumento al atacar al predicado mismo de la primera premisa. Ya Mendelssohn había advertido que, si partiendo del concepto del ser necesario no podemos inferir su existencia, entonces tampoco hay concepto. Sólo que, donde Mendelssohn dice hay concepto, y por tanto, de él se deriva la existencia, Kant replica: no hay derivación de existencia, y por ello tampoco concepto.

Por lo demás, ninguna de las dos versiones del argumento ontológico mencionadas debe confundirse con la pretensión de existencia del Ideal transcendental, que para Kant no constituye siquiera una prueba fallida, y cuyo estudio en estas *Lecciones,* al igual que en *KrV,* antecede al estudio de la prueba ontológica. En el caso del Ideal, el razonamiento –que Kant había admitido en 1763[92]– es el siguiente: toda cosa finita, (de)limitada, incluye en su concepto el

[91] No debe interpretarse la diferencia, pues, como dándonos dos pruebas de existencia de un mismo referente bajo distintas notas: a) existe Dios (el ser perfecto), y b) existe Dios (el ser necesario). Sino más bien como dándonos dos pruebas de existencia de distinto alcance de un mismo referente: a) Dios (al ser perfecto) existe, y b) Dios (al ser necesario) existe necesariamente. Dicho más claramente, para el primer argumento la existencia es una perfección, para el segundo es la existencia necesaria lo que constituye una perfección. De este modo, ambos argumentos pueden construirse con una premisa inicial idéntica: Dios es el ser que posee toda perfección, diferenciándose luego en la segunda premisa (la existencia es una perfección/la existencia necesaria es una perfección) y correlativamente en la conclusión. En el fondo, el argumento ontológico modal viene a decir: el ser perfecto, al ser necesario, existe necesariamente.

[92] Henrich (*op. cit.,* 148-149) matiza que el argumento defendido en 1763 y rechazado en el capítulo de *KrV* sobre el Ideal transcendental no es exactamente el mismo, pues el primero demuestra la existencia de un ser necesario, y luego pasa a demostrar que es perfecto, mientras que en la *KrV* critica la hipóstasis ideal transcendental, de modo que es una crítica inmediata de la existencia de Dios, donde no se dice nada sobre la necesidad de su existencia.

ser negación de una realidad mayor, infinita, de la cual ella es sólo una delimitación. Por consiguiente, cualquier cosa posible presupone una totalidad de la cual es parte. Y, por tanto, existe este todo de la realidad. El error consiste aquí en pasar de una necesidad lógico-subjetiva a una necesidad real-objetiva. La conclusión ha de ser: la posibilidad de algo finito dado presupone el concepto del todo de la realidad; pero de ahí no se sigue nada acerca de la existencia de ese todo de la realidad. En este caso sí se da una transgresión ilícita del pensamiento a la realidad, pues se toma por necesidad real o absoluta lo que es sólo una necesidad lógica o relativa al sujeto; pero el desliz es tan patente que apenas puede considerarse la «prueba» como un argumento (ni siquiera inconcluyente).

Acto seguido pasa Kant a la prueba cosmológica, aun cuando nos hallamos, no sólo dentro de la parte denominada «teología transcendental» (recuérdese que el anunciado epígrafe de «teología natural» ha desaparecido en la confección de las *Lecciones*), sino también dentro de la sección «ontoteología», cuyo objeto se acaba de identificar con el concepto del ser supremo y la correlativa prueba ontológica. La explicación de Kant es que como esta prueba parte simplemente del hecho de que hay un mundo y no de cómo es el mundo, por su carácter abstracto está próxima a la ontoteología. Dicha prueba procede aparentemente en dos momentos. En el primero infiere la existencia de un ser necesario a partir de la existencia del mundo. El segundo es el reverso de la prueba ontológica (de la modal), pues infiere la perfección a partir de esa existencia necesaria. Baumgarten había afirmado que una prueba estrictamente cosmológica sólo nos permite dar el primer paso. Kant está de acuerdo, pero va a rechazar ambos pasos. El primero, porque la derivación de un ser necesario a partir del mundo fenoménico fue rechazada como inviable en la cuarta antinomia: «La prueba puramente cosmológica no puede demostrar la existencia de un ser necesario de otro modo que dejando sin decidir si ese ser es el mundo mismo o una cosa distinta de él» (*KrV* B 485). Y es que, si bien de la existencia de un hecho se deduce su posibilidad, no se deduce además la posibilidad de su contradictorio (imprescindible para su contingencia); ni del cambio en un tiempo T se deduce la contingencia de lo cambiado antes de T, ni de lo nuevo en T. Por consiguiente, podría darse el caso de que, como afirmaba Spinoza, todos los entes finitos (más aún, todos los estados de cosas) fueran absolutamente necesarios (no simplemente físicamente necesarios). También en las *Lecciones* Kant vacila entre esta objeción (algo ha de ser necesario, pero no podemos determinar qué) y la más radical (que el propio concepto de «existencia necesaria» es inconstruible).

En cuanto al segundo momento de la prueba, Kant niega que la necesidad implique máxima realidad[93]. Por eso, el rechazo de los dos pasos está interrelacionado: admitir la posible necesidad del mundo fenoménico es admitir *eo ipso* la

[93] O más propiamente, Kant niega que nuestro concepto de necesidad implique el concepto de máxima realidad, no tanto porque la necesidad absoluta no implique de suyo la realidad máxima, sino porque nosotros no poseemos un concepto omnímodamente determinado de «ser necesario». Si del concepto de *omnitudo realitatis* no se puede derivar la existencia necesaria, tampoco se puede determinar con ella el concepto del ser necesario. Para ello hay que probar antes que la suma de todo lo real es en sí misma necesaria; pero podría ocurrir que hubiera más de un ser necesario, o que cada ente fuera necesario. Si no podemos inferir de la contradictoriedad de la no existencia de algo su existencia necesaria, tampoco cabe inferir de la no contradictoriedad de su inexistencia el que ese algo sea contingente. La consecuencia es que el concepto de ser necesario se hace incomprensible por indeterminable. Es un concepto «inalcanzable» e «impenetrable», pero «inexcusable», un concepto límite o *Grenzbegriff* (Reflexión 6278).

posibilidad de un ser necesario no supremo. La única esperanza sería admitir la convertibilidad de los conceptos de necesario y realísimo. Tal convertibilidad comporta la prueba ontológica, por lo que la cosmológica, para ser concluyente, tendría que invocar aquélla. Dicha convertibilidad permitiría dar los dos pasos: mostraría que el mundo no puede ser necesario (por no ser el máximo de realidad) y que el ser necesario –fundamento del mundo– ha de ser supremo. Pero con el rechazo del argumento ontológico se pierde la convertibilidad, y con ella la prueba cosmológica.

La crítica de Kant en este punto posee la forma latente de una *reductio ad absurdum*. El segundo paso de la prueba cosmológica es una premisa que reza: todo ser necesario es realísimo. La lógica tradicional nos enseña que los enunciados universales afirmativos cuyo predicado es singular son convertibles. Dado, entonces, que el concepto de realísimo incluye necesariamente la unicidad de su objeto (el ser realísimo es único), la premisa podrá convertirse en: todo ser realísimo es necesario (que es justamente lo que afirma la segunda prueba ontológica)[94]. Pues bien, el proceder propiamente cosmológico consistiría en derivar del ser necesario su unidad, y acto seguido su suprema realidad. Ahora bien, ya que es imposible demostrar la unidad y la infinitud del ente necesario –si es que admitimos la inteligibilidad de la expresión «ente necesario»–, cabe pensar entonces tanto una pluralidad de entes necesarios cuanto un ente necesario finito e imperfecto. El único camino que nos queda es probar la premisa convertida: que todo ser realísimo es necesario. Por tanto, la segunda premisa de la prueba cosmológica implica de suyo la ontológica, y si aquélla no vale, tampoco valdrá ésta. Todo esto dejando de lado que, si la prueba ontológica fuera concluyente, la ulterior prueba cosmológica sería enteramente superflua.

No obstante, hay que reparar en que la prueba ontológica no garantizaría en cuanto tal la convertibilidad: seguiría siendo posible que la perfección implicara la necesidad sin que la necesidad implicara la perfección, lo cual continuaría bloqueando la prueba cosmológica. Esto es, la pretensión de Kant es que la prueba cosmológica presupone la ontológica, pero no a la inversa. Y no pueden ser pruebas equivalentes pues la cosmológica arranca de un hecho de existencia («existe algo») que no aparece como premisa en la ontológica.

Que ambas pruebas no son lógicamente equivalentes es algo universalmente aceptado. Que la cosmológica implica la ontológica es algo discutible. La tesis de que la prueba cosmológica entraña lógicamente la ontológica depende crucialmente de la afirmación de la singularidad del ser realísimo o perfectísimo. Y que la unicidad está incluida en el concepto de suprema realidad no es de suyo evidente, sino que ha de ser demostrado. Desde luego, hay toda una tradición que, desde Avicena hasta Leibniz pasando por Suárez, ha tratado de demostrar la convertibilidad de necesidad e infinitud por medio de la unicidad: si el carácter supremo del ser realísimo implica unicidad, entonces de «todo necesario es perfecto» se sigue: «todo perfecto es necesario»[95] El problema es que una de las demostraciones más recurrentes históricamente de la unicidad del ser realísimo parte de su absoluta necesidad (por ejemplo, en Avicena). Pero esto es algo que Kant rechaza, a saber: que necesidad implique unicidad. Su argumento es que la

[94] En efecto: si todo ser necesario es realísimo, y todo ser realísimo es uno, todo ser necesario es uno. La singularidad del predicado más la implicación produce la singularidad del sujeto, y con ella la coimplicación (equivalencia).

[95] Cfr. J. Gómez Caffarena, *Metafísica transcendental*, 174.

unicidad ha de derivarse del carácter de máximo de la realidad que posee el ser realísimo. Pero su demostración incluirá crucialmente la idea de que el máximo de la realidad sólo puede ser de una manera (o dicho más gráficamente, que en Dios no hay estados). Ahora bien, si cuestionamos el entero concepto kantiano de Dios –como pensamos que debe hacerse– y particularmente la idea de que todos los predicados de Dios son esenciales (o sea, que en Dios no hay accidentes), junto con la idea correlativa de que en Dios no hay estados, entonces queda entre paréntesis la unicidad del ser realísimo, y bloqueada con ello la convertibilidad de la premisa crucial: todo ser necesario es realísimo. Pero entonces, la tesis kantiana de que (la segunda premisa de) la prueba cosmológica es parasitaria de la ontológica está por demostrar.

En realidad, basta con deducir la perfección a partir de la necesidad para que funcione la prueba cosmológica. Que pueda cumplirse o no esta tarea es una cosa lógicamente independiente de la tarea a cumplir por la prueba ontológica. Kant afirma: «Cuando pregunto qué tipo de propiedades ha de tener un ser absolutamente necesario, la respuesta es: aquellas de las que emane la necesidad absoluta» (1030). Pero es justamente al revés: las propiedades han de ser aquellas que emanen de la necesidad absoluta. Por consiguiente, el argumento cosmológico no es parasitario del ontológico, y su invalidez radica en la imposibilidad de derivar la perfección a partir de la existencia necesaria. Sin embargo, un poco más adelante Kant nos introduce de rondón la equivalencia de ambos conceptos: «Si ahora digo que el concepto de un *ens realissimum* es un concepto –y en verdad el único– conveniente y adecuado a la existencia necesaria, entonces también he de conceder que pueden hacerse inferencias a partir de él, o sea, del concepto del ser realísimo». Pero ese inocente «y en verdad el único» convierte (otra vez por mera estipulación) la implicación que va desde la necesidad hasta la suma realidad en una equivalencia[96]. Justamente por ello podía Kant afirmar que las propiedades del ser necesario serán aquellas de las que emane su necesidad: porque ha supuesto que sólo de una propiedad puede emanar tal necesidad: de la máxima realidad[97].

A continuación, Kant pasa revista al argumento admitido por él en el *Beweisgrund* para rechazar que sea apodícticamente cierto, pues proporciona sólo la necesidad subjetiva del ser necesario. No obstante, ello nos da derecho a aceptar y a presuponer un *ens originarium* que sea *realissimum* como «hipótesis transcendental necesaria». Así, si bien desde un punto de vista puramente lógico la posibilidad antecede siempre a la existencia, *realiter* la existencia es condición de que sea posible algo en general. Y aquí parece afirmar Kant con más claridad

[96] En *KrV* el argumento es el mismo de las *Lecciones*, pero mucho más explícito: «Si la proposición que afirma que todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo (lo cual constituye el *nervus probandi* de la prueba cosmológica) es correcta, tiene que ser convertible, como todos los juicios afirmativos, al menos *per accidens*. Consiguientemente, tenemos: algunos seres realísimos son, a la vez, seres necesarios. Ahora bien, un *ens realissimum* no se distingue en nada de otro, y lo que es aplicable a algunos de los contenidos en este concepto es también aplicable a todos. Por consiguiente, puedo (en este caso) también convertir la proposición *simpliciter*, con lo cual tendremos: todo ser realísimo es un ser necesario [...] que es precisamente lo que el argumento cosmológico sostenía» (B 636).

[97] La tesis aquí defendida no es que el concepto de Dios no entrañe lógicamente su unicidad, sino que su unicidad se deriva lógicamente de su omnipotencia, *pero no* de su existencia necesaria, ni plausiblemente tampoco de su carácter de ser supremo. Sí se derivaría inmediatamente si Dios fuera el todo de la realidad, pero eso es justamente lo que hay que negar del Dios del teísmo. El ser supremo o perfecto será el mayor ser, no todo el ser.

que en *KrV* la inexcusabilidad del concepto de una existencia necesaria, aunque vuelve a recalcar que ello no demuestra la necesidad objetiva de la cosa. Pero esto basta para que tal «concepto» pueda ser empleado con vistas a otros usos de la razón, máxime cuando se trata (como decía también en *KrV*) de un «*fehlerfreies* Ideal» (1037). Es decir, pese a la tesis de Henrich, Kant pone de relieve, no solamente las dificultades lógicas que comporta el concepto de *ens necesarium*, sino también –y acaso más en estas *Lecciones* que en otros lugares– el carácter ineludible de tal concepto para la razón. Kant se mueve, pues, entre el Escila del argumento ontológico y el Caribdis de la inteligibilidad de la expresión misma «ente necesario». Pero si puede nadar y guardar la ropa entre ambos, ello se debe a que ni poseemos un concepto de la existencia necesaria que sea omnímodamente determinado (lo cual impide la prueba ontológica) ni tampoco se trata de un concepto omnímodamente indeterminado (lo cual sería lisa y llanamente un seudoconcepto). Nuestro concepto no omnímodamente determinado de la necesidad nos permite aceptar (y aun afirmar por otra vía) la existencia de Dios, a pesar de que no podamos deducirla de su concepto. Y ésta es una tesis en la que no podemos sino convenir plenamente con Kant.

Ahora Kant prosigue determinando ulteriormente el concepto transcendental de Dios –entendiendo que lo anterior ha dilucidado otras dos de sus propiedades transcendentales: su posibilidad y su existencia [Wirklichkeit]–. Dios es substancia en el sentido de que es algo subsistente, y no accidente de nada. La unidad de Dios se deriva de su carácter de realísimo, pues sólo puede haber un máximo de realidad. Y de la unidad se sigue su simplicidad, que Kant prueba indistintamente a partir de tres supuestos. En primer lugar, de su carácter de ser realísimo (en un compuesto, o todas las partes son *realissima* –lo cual contradice la unicidad del realísimo– o cada parte consta de realidad y negación –pero las negaciones están asimismo excluidas del realísimo–). En segundo lugar, de su necesidad, por un argumento exactamente paralelo al anterior. En tercer lugar, por su inalterabilidad, si bien esa inmutabilidad afecta de forma transcendental al concepto, sin que podamos de ello inferir (como Baumgarten) que afecta al objeto mismo (esto es, podemos afirmar una inmutabilidad esencial –*de dicto*– de Dios que no comporta nada acerca de la propiedad *de re* de un objeto cuya existencia seguimos ignorando). Para probar la inmutabilidad *de re* hace falta probar que Dios no está en el tiempo, pues la mutación es una sucesión de estados, y el concepto de sucesión presupone el de tiempo. Ahora bien, un ser en el tiempo es necesariamente limitado, y por ello no puede ser realísimo: luego Dios es inmutable. En Dios no puede haber estados (ni, en consecuencia, cambios de voluntad). Ni la actitud de Dios para con nosotros ni sus acciones sobre nosotros pueden cambiar, sino sólo nuestra actitud y la recepción que nosotros hagamos de sus acciones.

Por lo demás, el concepto de ser realísimo incluye asimismo el ser extramundano, lo que implica en primer término que Dios es distinto del mundo. Frente a Spinoza que, llevado de una según Kant inaceptable y arbitraria definición de «substancia», habría identificado al mundo con Dios[98], el concepto correcto de

[98] Como es sabido, la supuesta identificación espinoziana entre Dios y el mundo no está exenta de matices. Dios (la substancia) es la *natura naturans*, mientras que la *natura naturata* (el mundo) es un modo (eso sí, infinito) de la substancia. Por consiguiente, no puede decirse que el mundo y Dios sean uno, pero sí que el mundo forma parte de Dios. Y la crítica kantiana va dirigida contra este monosubstancialismo, más bien que contra un estricto panteísmo.

substancia incluye simplemente el «no ser una determinación de otra cosa» (en términos aristotélicos, lo que es solamente sujeto y nunca predicado en un enunciado). Por esta razón, Kant predica aquí el término «substancia» del «yo» de un modo más explícito de lo que se había atrevido en la *KrV:* «Cuando pienso, soy consciente de que mi yo piensa en mí, y no alguna otra cosa. Concluyo por tanto que este pensar en mí no inhiere en otra cosa fuera de mí, sino en mí mismo, y en consecuencia que soy una substancia, es decir, que existo por mí mismo sin ser un predicado de otra cosa» (1042). Pero si sólo hubiera una substancia, yo sería Dios, lo cual es incongruente, pues evidentemente yo no soy el ser realísimo. Luego Dios ha de ser distinto de mí y, por ende –afirma Kant–, distinto del mundo. En segundo término, ser extramundano implica que Dios está fuera del mundo: no puede estar *in commercio* con el mundo. Por consiguiente, el mundo no puede afectar a Dios (de lo contrario Dios sería dependiente, y con ello no sería realísimo ni necesario); Dios tiene que ser, en consonancia con la tradición patrística y escolástica, impasible. Dios no es, empero, ajeno al mundo, sino que obra sobre él; lo que no existe es interacción o acción recíproca, cosa excluida por la omnisuficiencia divina.

En cuanto a la eternidad, ya hemos visto que Dios no puede estar en el tiempo, pues entonces pertenecería a la esfera de los fenómenos. Pero la eternidad divina tampoco puede concebirse simplemente como una duración sin comienzo ni fin: «Pues duración, comienzo y fin son predicados que sólo pueden ser pensados de una cosa en el tiempo [...] Pero es sumamente necesario que quitemos del concepto de Dios todas las condiciones del tiempo, porque si no, nos veríamos erróneamente llevados a muchas conclusiones antropomórficas» (1044). Pensar a Dios como temporal nos llevaría a concluir que la creación supuso una «decisión» y con ello una alteración de su voluntad, algo impensable en Dios. No obstante, Kant admite que no tenemos una comprensión mucho mayor de la eternidad. Tampoco podemos representarnos la eternidad divina como una simultaneidad de todos sus estados, pues la noción de estados diversos implica sucesión, y es incoherente pensar en una simultaneidad de estados sucesivos. Nuestra única representación de la eternidad es la misma necesidad divina (que no deja de ser el abismo de la razón). Y si nuestra comprensión de la eternidad divina es asaz precaria, no menos problemático es, admite Kant, el concepto de omnipresencia.

Si nos detenemos un instante para reparar en el carácter innovador, cuando no rupturista, de tantas facetas de la filosofía kantiana, no deja de ser sorprendente que toda la agudeza crítica empleada por Kant tan certeramente por ejemplo a la hora de criticar las pruebas de la existencia de Dios no le llevara también a plantearse una reforma radical en el concepto mismo, porque, salvo diferencias de detalle, Kant da por bueno el concepto de Dios de la tradición teológica cristiana incluso en sus notas más conflictivas (derivadas casi todas de los atributos platónicos de las Ideas): la simplicidad, la inmutabilidad y la atemporalidad. Es justamente en el punto de la relación entre Dios y el tiempo en donde la teología filosófica reciente se ha mostrado más crítica. Si, como Kant deduce con toda consecuencia, en un Dios atemporal, simple e inmutable no puede haber estados, ¿cómo podemos relacionarnos con Él? ¿Cómo puede ser un Dios Padre? ¿En qué sentido está vivo? ¿Puede acaso ser personal?[99] Pero –y esta es la objeción

[99] Nelson Pike ha argumentado que un Dios atemporal no puede ser personal (*God and Timelessness,* Londres, Routledge & K. P., 1970) y desde entonces le han seguido otros filósofos como

fundamental– el concepto de Dios no contiene únicamente componentes metafísicos, sino también religiosos que Kant tiende a preterir de continuo, es decir: ser Dios no consiste únicamente en ser el máximo de lo real, sino a la vez en ser personal, creador y amoroso. El concepto transcendental de Dios en Kant responde, quizá, al concepto filosófico de lo Absoluto, pero no puede corresponder a un referente que sea objeto adecuado de las actitudes religiosas. Y no basta con decir que los ulteriores predicados –naturales y morales– terminarán de determinar el concepto hasta hacerlo adecuado a la religión, porque el problema es que un ser atemporal, inmutable e impasible es de suyo incompatible con el Dios vivo de tradiciones religiosas como la judía, la cristiana o la musulmana. Por lo tanto, el concepto transcendental de Dios en Kant (y en la mayor parte de la tradición) es incongruente con los predicados psicológicos, morales y religiosos que él está dispuesto a atribuir subsiguientemente a Dios. Esto ya lo vio con suma claridad Hume: «Aunque admitamos que la divinidad posee atributos que no comprendemos, no debemos asignarle nunca sin embargo atributos que sean incompatibles con esa naturaleza inteligente que le es esencial. Un espíritu [mind] cuyos actos, sentimientos e ideas *no son distintos y sucesivos,* que es completamente simple y totalmente inmutable, es un espíritu que no tiene pensamiento, ni razón, ni voluntad, ni sentimiento, ni amor, ni odio; o sea, en una palabra, no es en absoluto un espíritu. Es un abuso del lenguaje darle esta denominación»[100].

Esto se ve con suma claridad en la noción de un Dios inmutable y atemporal. La idea de que en Dios no hay estados es congruente con las demás afirmaciones kantianas: que Dios sólo puede ser de una manera y que todas sus propiedades son necesarias (en Dios no hay accidentes). En rigor, la ausencia de estados entraña la unicidad divina, pero no se deriva de ella. En efecto, si para Dios sólo es posible un determinado estado (la plenitud, *entelecheia*), dos dioses necesariamente se identificarían. Pero podría ocurrir que, aun estando Dios en el tiempo y, en consecuencia, variando de estados, dos dioses hubieran asimismo de identificarse, porque en cada instante del tiempo (que sería una realidad absoluta) cada uno tuviera que estar en el mismo estado, de forma que las series de sus estados fueran indiscernibles. Por consiguiente, no es necesario afirmar la atemporalidad divina para conservar la unicidad de Dios (naturalmente –dado su sistema– Kant tiene otras razones igualmente poderosas para afirmar que Dios no está en el tiempo).

Además, como ha argumentado Charles Hartshorne[101], el hecho de la creación de un mundo con criaturas libres implica introducir la accidentalidad y la con-

J. R. Lucas, Richard Swinburne, Nicholas Wolterstorff o Stephen Davis. Todos ellos convienen (aunque no siempre por exactamente las mismas razones) en que la eternidad divina es temporal: sempiternidad. Entre los teólogos (Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg) y filósofos de la religión actuales (Norman Kretzmann, Eleonore Stump) es también frecuente defender una vía media entre la atemporalidad divina y su sempiternidad, que afirmaría que Dios «está presente de una sola vez en todos los momentos del tiempo» (omnitemporalidad). Como acabamos de ver, Kant rechaza con justicia esta postura alegando que la noción de simultaneidad de tiempos diferentes es incongruente. Pero para ser ecuánimes, hemos de decir que sigue habiendo importantes filósofos que defienden la concepción tradicional de la eternidad divina en términos de intemporalidad (cfr., por ejemplo, HELM, P., *Eternal God,* Oxford, Clarendon, 1988; y LEFTOW, B., *Time and Eternity,* Ithaca, Cornnell U. P., 1991).

[100] *Diálogos sobre la religión natural,* cap. IV, Salamanca, Sígueme, 1974, 129 (sub. mío). Muchas de las objeciones kantianas a los argumentos cosmológico y teleológico aparecieron ya en estos diálogos. También planteó Hume aquí varias objeciones cruciales al concepto escolástico de Dios, de las cuales Kant puede haberse servido.

[101] En *The Logic of Perfection,* La Salle (IL), Open Court, 1965. La crítica del concepto clásico de Dios por Hartshorne es espléndida, pero la alternativa que nos ofrece de un Dios en el tiempo que

tingencia en Dios, no en sí mismo, sino en su relación para con nosotros. De lo contrario, se borra la distinción entre Dios y mundo y la negación del panteísmo, que Kant repite, es puramente nominal. Por su parte, si nos tomamos en serio la idea de impasibilidad divina, muchas de las afirmaciones religiosas, y especialmente en el caso del cristianismo, han de considerarse radicalmente falsas (más aún, imposibles): que Dios sufre por los que sufren, que perdona a los que se arrepienten, o que se encarnó en el Verbo.

Kant termina este apartado refiriéndose a la omnipotencia. La omnipotencia es el poder de hacer real lo posible. Pero este concepto tiene algo de extraño, pues presupone que hay cosas imposibles que caen fuera del alcance del poder divino. Y en este punto Kant nos advierte de lo peligroso que es para la razón humana el querer adentrarse en las interioridades divinas[102]. Kant empieza a advertirnos contra los peligros del antropomorfismo, aun del más sutil. Y es que, justo cuando va a desbordar los predicados estrictamente transcendentales, es cuando ve objeciones a la propia tarea de la teología filosófica, e intenta detenerla: «La manera más fácil de suprimir felizmente todas las consecuencias del antropomorfismo es que nuestra razón renuncie de buen grado al conocimiento de la naturaleza de Dios y de sus propiedades» (1046).

La conclusión de esta ontoteología es que «aceptemos en adelante a Dios –en cuanto *ens realissimum,* junto con los predicados que emanan de este concepto– al menos como una hipótesis indubitable para nuestra razón especulativa [...] Es cierto que todo lo que hemos conocido de Dios en esta teología transcendental es el mero concepto de un supremo fundamento originario; pero así como este concepto sería inútil por sí mismo, sin mayor conocimiento, sin embargo, es magnífico aplicado como substrato de toda teología» (1047). Y aquí me parece oportuno reparar en estos aspectos: 1) que al menos hemos alcanzado un concepto (todo lo insatisfactorio que se quiera) del supremo fundamento originario; 2) que dicho concepto es el fundamento de toda ulterior teología; 3) que, por tanto, hay una tarea teológica que desarrollar; y 4) que la primera hipótesis de esa teología (el concepto transcendental de Dios) es ya «indubitable», según Kant. Y en este momento podemos preguntarnos: pero ¿cómo puede ser indubitable una hipótesis?

2.2. COSMOTEOLOGÍA Y FISICOTEOLOGÍA

Una vez pertrechados con la noción ontológico-transcendental de Dios, Kant prosigue la tarea de seguir determinándola mediante la cosmoteología, la cual nos proporciona un concepto teísta de Dios que determina ulteriormente el transcendental como entendimiento y voluntad libre. Pasamos así del ser originario como mera causa del mundo a un Dios vivo que es autor del mundo.

La idea directriz aquí es el concepto de *suma inteligencia,* que constará de predicados psicológicos que habremos de extraer de nosotros mismos, y en este

«progresa» es peor que lo que rechaza. Un Dios finito (simplemente in-definido, in-acabado) sencillamente no es Dios en absoluto. La clave está en encontrar un concepto de Dios que ni niegue la infinitud de los atributos divinos (omnisciente, omnipotente, omnibenevolente) ni afirme que Dios es lo infinito, lo absoluto o «el todo de la realidad».

[102] Recuérdese las dificultades que le creó a Descartes el afirmar a Mersenne en 1630 que Dios podría haber hecho verdadero lo que es contradictorio, aunque nosotros no podamos entender tal cosa.

proceso habrá de tenerse extrema precaución para no caer en antropocentrismos. El método será aquí, como ya se señaló anteriormente, combinar las vías *negationis, eminentiae y analogia.*

La razón para atribuir conocimiento al *ens realissimum* es que éste es una realidad, y que al añadirlo a los demás predicados transcendentales no surge contradicción lógica alguna. Es verdad que esto no demuestra taxativamente que el ser realísimo posea conocimiento, pues siempre cabe la posibilidad de que de tal atribución acabe por derivarse una contradicción real entre los infinitos efectos de su conocer y los de algún otro predicado. Pero, dado que para la razón humana es impenetrable la infinitud de alcance e interconexiones entre todos los atributos divinos, en ausencia de otros argumentos en contra no hemos de dudar en atribuir conocimiento a Dios. En este sentido, el procedimiento kantiano aquí es menos exigente de lo habitual, empleando el sensato principio jurídico de «inocente, mientras no se demuestre culpable».

Existe además, para Kant, un argumento adicional en favor de tal atribución: si la facultad de conocer es una perfección que existe en algunos entes contingentes, su fundamento originario habrá de poseer tal facultad, pues ¿cómo si no habría podido surgir? (Schelling, en su *Filosofía de la revelación,* empleará después un argumento paralelo para demostrar también la libertad del ser originario, o por mejor decir, lo originario de la Libertad frente a la Razón). Y aunque Kant concede cierto peso al argumento de que el ser originario podría no poseer –o poseer sólo potencialmente– realidades que han surgido después, ésta le parece una respuesta poco convincente. Esto es, el deísmo[103] es estrictamente irrefutable, pero hay varias razones que apuntan en favor del teísmo. Y es curioso que aquí apela Kant, como había hecho antes Descartes, al principio escolástico de que el efecto no puede ser superior a la causa, si bien no parece conceder a este principio una certeza apodíctica: «Tampoco somos capaces de pensar cómo podría haber en el efecto una realidad que no estuviera ya en la causa, ni cómo habrían provenido los seres racionales de una fuente originaria muerta carente de toda facultad de conocer. Pues no tenemos ni el menor concepto de cómo una realidad podría producir otras que no tuvieran la más mínima semejanza con ella»[104] (1050). Pero, hay que recalcar, en el fondo de la argumentación Kant entremezcla el componente meramente persuasivo con el estrictamente demostra-

[103] En el siglo XVIII se entiende por «deísmo» la doctrina que acepta un Dios creador y una religión racional, pero que rechaza la revelación y los dogmas específicos del cristianismo. Fue iniciado a finales del siglo XVII por autores como Charles Blount y John Toland, y desarrollado posteriormente por Matthew Tindal, arraigando después en la Ilustración francesa y alemana. Sin embargo, hablando en términos generales, mientras que los ingleses suelen defender que Dios gobierna el mundo y se cuida del destino del hombre, algunos franceses, como Voltaire, niegan que Dios se ocupe del hombre, mientras que algunos alemanes, como Lessing, propenden a difuminar la personalidad divina en la naturaleza. Otra especificidad del deísmo alemán, frente al francés, es que muchos autores (Lessing, Kant, como más tarde Schelling o Hegel) no pretenden despachar los dogmas cristianos, sino racionalizarlos y reinterpretarlos. Kant define de manera tajante y un tanto peculiar los límites del deísmo y del teísmo (*KrV* B 651): «Quien sólo admite una teología transcendental se llama deísta; quien acepta, además, una teología natural recibe el nombre de teísta». La diferencia estriba en la concepción de Dios: para el primero Dios es sólo el ser realísimo y originario, causa del mundo, mientras que para el segundo es además inteligente y libre, creador del mundo. Kant no pretende, empero, que el teísta haya de aceptar demostración alguna de la existencia de Dios.

[104] Así expresado, el principio recuerda más al dogma presocrático de que «lo semejante sólo puede ser producido por lo semejante» que al principio escolástico en términos de mayor o menor perfección.

tivo: «¿Para qué habríamos de recurrir a realidades desconocidas e inconcebibles en Dios, si podemos explicar y deducir mucho más cómodamente la facultad de conocer algo en nosotros de la suma inteligencia del supremo ser originario? ¿Y quién va a negar que la facultad de conocer sea una realidad, que por tanto tiene que atribuirse al ser más real de todos?» (1051). Pero entonces, si por ser una realidad tiene que ser atribuida incondicionalmente al realísimo, no queda lugar alguno, ni siquiera poco verosímil, para el deísmo.

En cuanto a la determinación de dicha facultad en Dios, Kant obra con toda consecuencia con su sistema. Habrá de ser no sensible, sino puro entendimiento, dado que la sensibilidad comporta receptividad, pero Dios había sido declarado impasible (independiente del mundo). Ésa es la razón de excluir de Dios la sensibilidad, y no la supuesta oscuridad de las representaciones sensibles, tan resaltada por los racionalistas. Más específicamente, de su suprema realidad y originariedad se sigue su carácter intuitivo. Asimismo, Dios conoce todo *a priori*. Como es el fundamento de toda posibilidad, al conocerse conoce a todas las cosas tal como son en sí mismas[105]. Tal conocimiento no puede ser un conocimiento por conceptos, siempre mediato, sino uno inmediato que conste de intuiciones. Por lo mismo, el término razón es impropio aplicado a Dios, pues está por debajo de su dignidad.

En cuanto a la división del conocimiento de Dios por Baumgarten en *scientia simplicis intelligentiae* y *scientia libera,* esto es, el conocimiento que Dios tiene de todo (lo posible) al conocerse a sí mismo, y el conocimiento que tiene de todo (lo real) al conocerlo como distinto de Él, tal distinción carece de fundamento en Dios, pues el conocimiento de lo posible incluye el de lo real, y Dios no puede conocer las cosas existentes más que reconociéndose como causa de su existencia. De lo contrario, Dios tendría que conocer sensiblemente los existentes (lo cual afectaría a su impasibilidad). Esto vale tanto para el emanantismo, según el cual Dios distingue lo real (de lo meramente posible) al conocerse a sí mismo como causa necesaria de su existencia, como para el creacionismo, conforme al cual Dios distingue lo real al conocerse a sí mismo como causa libre de los existentes.

El concepto de entendimiento divino que Kant nos propone se acomoda perfectamente a su ontoteología. Pero si ponemos en tela de juicio atributos divinos como la inmutabilidad, la atemporalidad, la impasibilidad o la simplicidad, igualmente habremos de discutir este concepto de entendimiento. Por ejemplo, es evidente que un entendimiento divino no podrá ser discursivo, en el sentido de que proceda paso a paso hasta alcanzar una conclusión, pues eso indica temporalidad de una forma incompatible con la perfección e infinitud del conocimiento divino: hasta alcanzar la conclusión, Dios ignoraría ciertas verdades. Pero que el entendimiento divino sea intuitivo en el sentido de que, en cada instante, conozca todo de una vez, no implica que todo haya sido conocido por Él de una vez por todas. Si –como defiende Kant– existen criaturas que son agentes causales genuinamente libres, entonces Dios sólo podrá conocer *a posteriori* sus acciones, y tal conocimiento tendrá que producirse merced a algún tipo de sensibilidad. Dios tendrá

[105] Lessing había sostenido en *De la realidad de las cosas fuera de Dios* (1763) que las ideas que Dios tiene de las cosas reales son las cosas reales mismas. Lessing se ve con ello abocado al siguiente dilema: o bien en Dios hay realidades contingentes (sus pensamientos de las cosas) dado que las cosas son contingentes, o bien (presupuesta la inmutabilidad divina) las cosas son en el fondo necesarias.

que verse de algún modo afectado por esos estados de cosas para conocerlos. Pretender que Dios conoce todo *a priori* y sin receptividad alguna compromete seriamente la libertad de las criaturas y la del propio Dios[106]. Si, por el contrario, Dios ha dispuesto que en el mundo haya relaciones causales independientes de sus decretos (de las leyes naturales), ya sean debidas al azar o a la causalidad libre –o a ambas–, entonces es lógico pensar que Dios sólo puede adquirir conocimiento del resultado de dichas operaciones causales *a posteriori,* y que por lo tanto ha de poseer también cierta receptividad; por decirlo gráficamente, que Dios tiene que «mirar fuera de sí» para enterarse de lo que está pasando.

Por otro lado, la concepción de un entendimiento intuitivo plantea problemas en los que Kant no quiere entrar. Por ejemplo, si tal entendimiento crea su objeto al pensarlo, entonces todos los pensamientos divinos comportan la existencia de sus objetos, pero con ello se borra la distinción entre los entes posibles y los reales. ¿Qué añade, entonces, al concepto universal el que existan individuos que lo ejemplifiquen? ¿O acaso los individuos particulares son, como pensaba Platón, un mero no ser? ¿O más bien su existencia es tan real como la de los universales porque también ellos (los individuos concretos) son pensamientos de Dios? En tal caso, ¿no estamos abocados a un idealismo panteísta que Kant seguramente rechazaría?, etcétera, etcétera.

Al proseguir su análisis al interior de la «psicología» divina, Kant, consecuente con la negación de toda atribución temporal a Dios, rechaza los conceptos de recuerdo, visión y presciencia divinos, pues Dios ve todo «de una vez». Y argumenta que el perfecto conocimiento divino de nuestras acciones futuras es compatible con nuestra libertad, aunque no aporta ningún argumento original que haga más digerible este compatibilismo. Por lo demás, en esto tocamos un punto cardinal del kantismo: la compatibilidad (y coordinación) entre un mundo de los fenómenos omnímodamente determinado por sus causas antecedentes y un mundo nouménico de libertad. Y si Dios puede determinar con certeza los estados futuros del mundo (físico y moral) es porque los motivos son para las acciones humanas lo mismo que las causas antecedentes para los estados de cosas. Pero en esta visión cuasi mecánica de la naturaleza humana, tan próxima a la de Leibniz (para quien los motivos «inclinaban sin necesitar»), ¿queda acaso sitio para la libertad genuina?

El peculiar concepto de libertad divina de Kant se pone de manifiesto en el siguiente párrafo: «Un conocimiento es libre cuando el objeto mismo depende del conocimiento. Por eso nuestro conocimiento no es libre, porque nos son dados los objetos y nuestro conocimiento depende de ellos. Así, [nuestro conocimiento] tiene que amoldarse a la disposición de los objetos. En Dios, por el contrario, el conocimiento es libre, porque de él depende la existencia del mundo. Que el conocimiento de Dios sea libre presupone el hecho de que Dios sea la causa del mundo por libertad o el autor del mundo» (1055). Pero si la libertad de un conocimiento consiste en que el pensamiento crea el objeto, de forma que en nin-

[106] Que es la libertad de Dios mismo lo que está en juego ha sido defendido por R. Swinburne (*The Coherence of Theism,* Oxford, Clarendon, 1977, caps. 8-10). Aparte de ello, en un conocimiento puramente intuitivo que al pensar creara los objetos no habría modo de distinguir entre lo posible y lo existente, con lo que desaparecería el concepto de creación por libertad, y con ello la distinción Dios-mundo. Kant defiende que la razón humana no puede comprender la diferencia entre posibilidad, existencia y necesidad como una diferencia de los objetos en sí mismos. En la cosa en sí las diferencias modales de las categorías se suprimen, y por ello para un entendimiento intuitivo todos sus objetos serían reales (existentes).

gún sentido dependa del objeto, entonces el mundo es meramente un pensamiento de Dios, y Dios es tan libre, independiente y omnisuficiente con respecto al mundo, como necesitado, dependiente y omni-insuficiente es el mundo con respecto de Dios, al punto que queda en entredicho, no sólo la libertad de cualesquiera agentes causales en el mundo (algo en verdad imposible), sino la propia identidad y existencia de los entes que pueblan el mundo y de éste globalmente considerado. Denominar a tales entes accidentes o modos de la divinidad parecería mucho menos desorientador.

Pero el rechazo de la atribución a Dios de cualesquiera estados psicológicos o mentales en sentido ordinario no impide que Kant siga haciendo uso de los términos de la teología tradicional que presuponen capacidades cognoscitivas. De este modo, la perfección teórica del conocimiento se denomina omnisciencia; la perfección práctica, sabiduría. En cuanto a la habilidad y el juicio, éstos no pueden predicarse de Dios, pues suponen o un insuficiente conocimiento de los fines o una carencia de medios, ninguno de los cuales puede afectar a Dios. Por tanto, a Dios pertenece solamente la sabiduría: «... esto es, la perfección del conocimiento en la derivación de cada fin desde el sistema de todos los fines». Naturalmente, en Dios no cabe una distinción entre el conocimiento, la opinión y la creencia, pues el conocimiento divino es infalible.

A continuación viene el tratamiento de la voluntad divina. El problema fundamental es cómo puede querer Dios algo distinto de sí. Si quisiera ser algo que Él no es, entonces le faltaría algo, lo cual va contra su omnisuficiencia. Pero si quisiera algo ajeno a Él sería dependiente: «Tampoco puede representarse en Dios una apetencia de algo que esté fuera de Él, pues en tal caso necesitaría la existencia de otras cosas para tomar conciencia de su propia existencia» (1059) –las resonancias hegelianas son patentes–. «¿Cómo cabe pensar un ser sumamente perfecto que tenga apetitos? [...] Un ser que es suficiente a sí mismo sólo mediante su entendimiento puede ser la causa de otras cosas fuera de Él; y precisamente esta causalidad del entendimiento de hacer reales los objetos de sus representaciones se llama voluntad» (1061). «En Dios la causa de su voluntad de que fuera de Él hayan de existir cosas consiste en su supremo autocontento, en tanto que Él es consciente de sí mismo como de un ser omnisuficiente. Dios se conoce por medio de su supremo entendimiento como fundamento omnisuficiente de todo lo posible. En esta capacidad ilimitada con respecto a todas las cosas posibles posee la máxima complacencia, y este autocontento es precisamente la causa de que Él haga real lo posible. Tal es, pues, el apetito en Dios de producir cosas fuera de Él. El producto de tal voluntad será la mayor totalidad de todo lo posible, esto es, *summum bonum finitum,* el mundo más perfecto.»

Si reparamos un instante en la frase recién citada: que la voluntad divina es «la causalidad del entendimiento de hacer reales los objetos de sus representaciones», caeremos en la cuenta de que, puesto que el entendimiento divino al ser intuitivo obra necesariamente así –o sea, haciendo reales los objetos de sus representaciones– lo que se nos está diciendo es que en Dios no existe una Voluntad distinta de la propia actividad de su entendimiento. Esto está, de nuevo, en perfecta consonancia con la opinión tradicional de que en Dios no hay distinción real entre su entendimiento y su voluntad[107]. Pero puede querer decir incluso más, pues si se niega también la distinción de razón con fundamento en la realidad a tal distinción tendríamos un reduccionismo inverso al cartesiano: donde Descartes nos decía que en Dios sólo hay voluntad, Kant nos diría que sólo hay entendimiento. Pero si no hay Voluntad, no puede haber Voluntad libre. Y el concepto de libertad del entendimiento apenas puede ocultar la ausencia de Voluntad libre en Dios. Y si no hay más actividad que la de su entendimiento, seguimos sin poder comprender qué significa que el autocontento de Dios es «la causa de que Él haga real lo posible».

[107] Aunque los escolásticos sostenían que hay una distinción de razón con fundamento *in re.* Al negar tal fundamento a la distinción de razón, Descartes identificó la voluntad divina con su esencia (cfr. la Carta a Mersenne de 27 de mayo de 1630, en AT I, 153).

La tercera sección de la teología transcendental, titulada fisicoteología, no introduce un tema realmente nuevo, sino que prosigue la discusión de la cuestión tratada en la cosmoteología. Y es que, al desplazarse el aspecto cosmológico de Dios a la ontoteología, el hueco dejado en la cosmoteología fue ocupado por la dilucidación de Dios como ser inteligente y libre, aspectos que pertenecen en realidad a la teleología de la creación.

Kant comienza aquí rechazando la legitimidad de las preguntas humeanas de «¿por qué un ser necesario?» y «¿de dónde sus perfecciones?»[108]. Tanto su existencia como su realidad suprema son abismos ante los que la razón ha de retroceder. Lo que fundamenta toda la realidad no puede estar ello mismo fundamentado. Y en esto Kant lleva razón, podemos decir al modo de Wittgenstein que preguntar por la causa de Dios es ignorar la gramática de la teología. Admitir que Dios es el ser necesario, es declarar carente de sentido la expresión «¿por qué existe Dios?».

La siguiente cuestión, la propiamente físico-teológica, es la cuestión del orden en el universo: «¿Podemos acaso pensar sin contradicción que la conformidad a fines, la belleza y la armonía en el mundo hayan nacido de una *natura bruta,* dado que esas cosas tienen manifiestamente que ser predicados de un entendimiento? ¿Cómo podría la naturaleza de cosas diferentes converger de por sí –a través de tal diversidad de medios que se van uniendo mutuamente– hasta [alcanzar] unos determinados propósitos finales?» (1063). Kant responde aquí por un lado que la existencia del orden en los fines del universo (la famosa *Zweckmässigkeit*) requiere lógicamente la existencia de una inteligencia ordenadora, pues: «La conformidad a fines de los efectos presupone siempre un entendimiento en la causa» (1063-1064). Pero, por otro lado, afirma que el recurrir a una inteligencia ordenadora es simplemente la mejor explicación: «Es ciertamente *más comprensible* suponer que un entendimiento y voluntad supremos han proyectado y llevado a cabo todas las ordenaciones en el mundo conformes a fines, que aceptar que una causa fecunda carente de entendimiento haya tenido que producir todo esto gracias a la necesidad de su naturaleza» (1064, sub. nuestro). Pero a continuación se reafirma en su primera postura: «Esto último no puede pensarse sin contradicción; pues la naturaleza sin entendimiento –suponiendo que quisiéramos pensar tal ser originario que actúa ciegamente– carece de la capacidad de referirse a su sujeto, a cosas fuera de ella» (1064).

El tema que va a centrar esta sección es el de la voluntad divina. Dicha voluntad consiste en que el entendimiento divino determina su actividad para producir los objetos que se representa. Por la naturaleza propia de Dios, no puede predicarse de Él el placer ni el interés, pues no puede poseer complacencia más que en su propia existencia (bienaventuranza). A diferencia de lo que ocurre en los

[108] Hume rechaza que el recurrir a una primera causa necesaria explique nada en el cap. IX de sus *Diálogos sobre la religión natural.*

hombres, que para hacer el bien tienen primero que reconocer con su facultad de juzgar que algo es bueno y han de tener después motivos adicionales para hacer ese bien antes que otro (pues no pueden realizar a la vez todo el bien posible), en Dios el mismo conocimiento infalible de algo como bueno comporta su voluntad de realizarlo y con ello su acción consiguiente. No cabe, pues, distinción entre la bondad subjetiva de Dios y la bondad objetiva de ciertas acciones.

Otra cuestión crucial es la libertad divina. Dios es libre pues no está determinado ni condicionado por nada. No tiene condicionamientos internos o inclinaciones, pues es autosuficiente. Tampoco posee motivos impulsores externos, pues carece de receptividad. Tal concepto está por un lado exento de las dificultades psicológicas que atañen a la libertad humana; pero por otro, no podemos representárnoslo en concreto, pues es enteramente *sui generis*. La libertad divina corresponde única y exclusivamente a Dios, aunque en esto –subraya Kant– ocurre lo mismo que con los demás atributos. Dios posee tanto libertad transcendental –pura espontaneidad– como libertad práctica –independencia de estímulos sensibles–. Ante la objeción de que, frente a una determinada situación, mientras que los hombres pueden actuar de diversas maneras, Dios sólo puede decidir lo que decide, y que por tanto su libertad no se distingue realmente de su necesidad, Kant responde: «Justo esto es en el hombre una carencia de su libertad, porque no actúa siempre según su razón; sin embargo, no se trata en Dios de la necesidad de su naturaleza si no puede resolver otra cosa de la que resuelve, sino, antes bien, de verdadera libertad, ya que no resuelve nada que no sea conforme a su supremo entendimiento» (1068)[109]. Pensar que Dios está ciegamente determinado es fatalismo, pero: «El fatalismo surge cuando no se distingue la ciega necesidad de la naturaleza de la necesidad física y práctica». En esta identificación de la necesidad moral con la libertad Kant sigue fielmente los pasos de Leibniz.

La voluntad divina, por lo que hace al fin último de su creación, es inescrutable. Y si bien razonando por medio de la analogía podemos vislumbrar algo de sus objetivos últimos, en ningún caso podemos determinar que esto o aquello era un fin querido por Dios. La suposición de que todo en el mundo tiene alguna finalidad es únicamente un principio regulativo con miras a la investigación de la naturaleza, pero nunca un principio constitutivo de dicha investigación. Sólo de los seres humanos podemos estar seguros de que ellos constituyen un fin en la creación. Y aun en ese caso ignoramos por qué han sido creados.

Para terminar, y éste es uno de los argumentos más notables de Kant, que aparecía ya con profusión en la época del *Beweisgrund*, si la investigación de la naturaleza terminara por demostrar que todo o la mayor parte de lo bueno y conforme a fin fuera el producto natural (mecánico) de leyes universales, ello no rebajaría en lo más mínimo la dignidad divina ni su papel teleológico. Antes al contrario: no es razonable pensar que Dios ejecute de continuo acciones particulares con vistas a fines concretos particulares; es mucho más lógico que su previsora omnisciencia haya dispuesto las leyes generales de la naturaleza de tal forma que todos sus resultados sean congruentes con vistas a alcanzar los fines propuestos. En este punto, un Dios previsor que no tiene que intervenir en el mundo (como el de Leibniz) es para Kant mucho más concebible que un Dios «tapa agujeros» (como el de Newton), que tiene que intervenir cada cierto tiempo para reconducir a buen término su obra. Por eso, para Kant el valor del argumento teleológico no ha de verse tanto en los casos de adecuación concretos de medios a fines (como insistían, por ejemplo, los teístas ingleses) cuanto en la existencia de un orden general del universo que acaba produciendo los fines buscados. En esto, los argumentos teleológicos actuales siguen de cerca a Kant[110], quien ya en el *Beweisgrund*[111] afirmaba que, mientras que una prueba fisicoteológica basada en el orden contingente sólo puede llevar a un demiurgo (a un autor de la forma, pero no de la materia del universo), una basada en el orden necesario, en la unidad y concordancia de las esencias mismas de las cosas y de las leyes naturales, puede llevar a un autor de la materia misma. Con ello, Dios no aparece simplemente como el autor de disposiciones particulares (cual si fuera un artista), sino también de las leyes que dan lugar a esa congruencia de múltiples disposiciones (como un creador), y el argumento teleológico se convierte a la vez en cosmológico (que es como Kant efectivamente lo denomina ahí). Dios aparece entonces como auténtico soberano del universo: legislador y gobernante, a la espera de que la moral nos lo muestre también como juez. Incluso la obra de 1763 nos decía que no es menos asombrosa la perfección y unidad derivada de las leyes de la geometría que la de las leyes de la física, y atribuía al argumento, no una certeza apodíctica, pero sí la máxima probabilidad[112].

Es verdad que, aun así, para el Kant del período crítico el argumento teleológico demuestra solamente la existencia de una inteligencia ordenadora-creadora, que no puede identificarse sin más con Dios, pues ignoramos si es realmente infinita y perfecta. La prueba fisicoteológica, a diferencia de la ontológica, no demuestra ni la perfección ni la unidad de Dios (Hume había argumentado la posibilidad de varios dioses que cooperaran al crear y ordenar el universo). Pero en cuanto a la unidad, si el argumento se construye a partir de las leyes de la naturaleza, la unidad de éstas induce fuertemente a pensar en un único autor de las mismas.

Hoy debemos ser aún más críticos que Kant, pues el darwinismo mostró que el orden puede surgir espontáneamente del desorden, por una autoeliminación ciega de los restos caóticos. Algo que había anticipado Hume: «Así, el universo sigue durante muchos años en una sucesión continua de caos y desorden. Pero ¿no es posible que finalmente se asiente, de manera que sin perder su movimiento ni su fuerza activa [...] conserve sin embargo una apariencia uniforme en medio del movimiento y la fluctuación continua de sus partes? [...] ¿No podemos

[109] Naturalmente, afirmar que su entendimiento determina su voluntad, ¿como afirmar lo contrario?, presupone que son facultades lógicamente distintas. Pero es esto último lo que parece haber negado Kant anteriormente. La doctrina de que el entendimiento determina a la voluntad, como observa Kant (siendo en esto heredero de casi toda la tradición, que se remonta al menos a san Agustín), no sólo no es incompatible con la libertad de la voluntad, sino que la verdadera libertad no consiste sino en seguir incondicionalmente los dictados de la razón.

[110] Cfr. E. Romerales, «Argumento teleológico y cálculo de probabilidades», *Pensamiento* 48, 1992, 129-154.

[111] Consideración sexta, 2–3, A 120 ss.

[112] A 200. De hecho acaba esta obra afirmando que hay dos *Beweise* de la existencia de Dios: el de los posibles (que denomina ontológico) y el teleológico (que ahí denomina cosmológico), pero sólo el primero constituye una *Demonstration*. Y dice que, si bien el primero es preferible por su certeza apodíctica, el segundo lo es por su persuasión: «Si lo que interesa es un argumento comprensible a todos, que cause una viva impresión, que sea bello y posea una fuerza capaz de mover los resortes morales de la naturaleza humana, habrá de darse preferencia a la prueba cosmológica» (A 201). En *KrV* quedará un rastro: «Esta prueba merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria» (B 651).

esperar o más bien estar seguros de que una posición de esta índole *se haya producido como resultado de las revoluciones eternas de una materia sin guía ninguna*? ¿Y no puede dar esto cuenta de toda la sabiduría y la industria [contrivance] aparentes que hay en el universo?»[113].

Sin embargo, no debemos olvidar que para que el orden pueda surgir espontáneamente a partir del caos son precisas ciertas condiciones iniciales del universo muy específicas. Sin ellas, la materia ni siquiera habría podido dar lugar a un universo en cuya evolución mecánica llegara a surgir vida inteligente. Si hay algo que en verdad da qué pensar en la conformidad a fin en la naturaleza, no es tanto la existencia de múltiples ajustes finalísticos, debidos con toda probabilidad a la repetición y depuración mecánica de innumerables errores, sino antes bien la existencia de unas pocas partículas, constantes básicas y fuerzas fundamentales en la naturaleza gracias a las cuales ha podido surgir un cosmos en vez de un caos de materia disgregada o de un inmenso agujero negro. Que una argumentación teleológica de este tenor escape a las objeciones humeanas y cual sea su fuerza depende, entre otras cosas, de cuáles fueron las condiciones iniciales del universo (si es que ha habido un inicio absoluto del mismo) y de cómo y por qué ha transcurrido su evolución. Y estas siguen siendo cuestiones actualmente abiertas y polémicas.

[113] *Diálogos sobre la religión natural*, cap. VII, ed. cit., 153 (sub. nuestro). Por consiguiente, Kant: 1) habría reconocido la objeción (presumiblemente ignorando su origen humeano) de que la teleología de la naturaleza nunca puede llevarnos a la infinitud y perfección de su autor. 2) Aunque en 1763 afirmaba que la prueba nos llevaba a un creador, en *KrV* (B 655) reconoce ya que sólo nos lleva a un arquitecto. 3) En las *Lecciones* afirma (con alguna oscilación) que la conclusión de la inteligencia ordenadora divina es inevitable, pero aun esto suscita en *KrV* ciertas dudas: «Quizá esta inferencia de la razón natural no resistiría una crítica transcendental rigurosa» (B 654). Por eso ahora se distingue netamente la prueba teleológica de la cosmológica, y se afirma que la primera necesita de la segunda para culminar su tarea (*KrV* B 657).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

ANDERSEN, Svend, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1983.

BRUCH, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, París, Aubier Montaigne, 1968.

CORTINA ORTS, Adela, *Dios en la filosofía transcendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

HENRICH, Dieter, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

LABERGE, Pierre, *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1973.

LAMACCHIA, Ada, *La filosofia della religione in Kant: Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Bari, Lacaita, 1969.

MOREAU, Joseph, *Le Dieu des Philosophes (Leibniz, Kant et nous)*, París, J. Vrin, 1969.

ODERO, José Miguel, *La fe en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1992.

ROVIRA, Rogelio, *Teología ética: sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid, Encuentro, 1986.

REARDON, Bernard M. G., *Kant as philosophical theologian*, Basingstoke, Macmillan Press, 1988.

SALA, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1990.

SCHMUCKER, Josef, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1980.

VICENTE ARREGUI, Gemma, *Dios y hombre en el Kant precrítico*, Sevilla, Secretaría de Publicaciones de la Universidad, 1987.

WIMMER, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1990.

WOOD, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1979.

Lecciones sobre la filosofía de la religión

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El venerable Kant, como es notorio, nunca escribió en especial una Teología natural, y ésta falta en el ciclo de su Sistema de filosofía práctica, iniciado con las Doctrinas filosóficas del derecho y de la virtud. De ahí que sus investigaciones en esta ciencia, y los resultados por él obtenidos, se hallaran hasta ahora dispersos en sus demás escritos críticos. No obstante, en calidad de docente académico, dio cursos sobre esta ciencia, que encontraron una buena acogida, siguiendo los Manuales de Baumgarten y de Eberhard, de los cuales tenía al primero por más sólido que el segundo; y la siguiente obra ha sido cuidadosamente transcrita durante tales lecciones, que impartió en los años ochenta del siglo pasado, sobre teología natural.

En nuestra época, en la que se empieza a descuidar el estudio de las obras kantianas, y a desdeñar sus imperecederos méritos por lo que toca a todas las partes de la Filosofía; en nuestra época, en la que el lugar de la floreciente filosofía de 1785-1800 se ha visto ocupado por un triste misticismo y, acarreada por éste, por una considerable frialdad hacia toda filosofía, acaso no debiera estar de más, mediante la publicación de estas *Lecciones sobre teología natural* kantianas, no sólo el renovar la memoria del héroe de aquella filosofía anterior más granada, sino también el escuchar su voz seria, la cual hace ya treinta años pronunciara palabras en cierto modo proféticas en relación con los tiempos siguientes sobre el misticismo y el panteísmo en la filosofía.

Así pues, aunque los partidarios de estos últimos quieran menospreciar el valor de la Doctrina filosófica de la religión de Kant, acaso haya aún en Alemania unos cuantos pensadores solitarios, pertenecientes a aquella feliz época de la investigación filosófica, los cuales, no faltos de interés, escuchen al maestro a propósito de una ciencia que desde los últimos quince años, al menos en cuanto disciplina, no ha hecho progresos de ninguna especie.

Por lo que hace al manuscrito que constituye la base de estas *Lecciones,* perteneció a un antiguamente apreciado y ahora ya fallecido colega de Kant en Königsberg, de cuyo legado el editor lo adquirió legalmente por compra. Estaba completo y apenas requirió, en la revisión del mismo, de alguna mejora en lo referente a la puntuación, y en aquellos descuidos que, cuando se trata de la transcripción literal de cursos académicos, nunca pueden evitarse del todo. Por

lo que toca a los principios, y hasta por lo que toca a los pequeños descuidos de la exposición oral, a propósito no se ha modificado nada. Gracias a ello podrá llegarse al convencimiento de lo clara y comprensible, de lo cálida y afectuosa, de lo ordenada y bien trabada que era la manera del discurso hablado de Kant, y de que la egregia popularidad de sus lecciones supera en muchos puntos al estilo de sus escritos para el público. En conjunto, estas *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión* guardan una mayor semejanza con el tono y el carácter recogido por el propio Kant en su *Antropología,* y parecen sobrepujar tanto a los fragmentos de la *Pedagogía* de Kant editados por Rink como a la, un tanto irregularmente tratada, *Lógica* publicada por Jäsche.

Si bien es patente que en sus cursos Kant se atenía al defectuoso compendio que le servía de base, no obstante, el docente académico puede aprender de él la manera de ejercer desde la cátedra la dialéctica y la polémica, y se revela claramente a partir del espíritu de estos cursos cuál era la forma que el gran pensador daba a sus exposiciones académicas. No dictaba en sus clases un sistema escolar, y es en este sentido en el que los escritos de Heydenreich y otros sobre la Doctrina filosófica de la religión podrían merecer una mayor estima que las presentes *Lecciones*. Pero, así y todo, a lo largo de estas *Lecciones* nos las habemos con un espíritu que excita el juvenil vigor, que nos vivifica, conmovido en lo más íntimo por su objeto, y que nos impele sin descanso a la moralidad. ¡Ojalá el mismo se transmita a muchas cátedras alemanas cuando se trate de exponer la Doctrina filosófica de la religión!

Es manifiesto que la Historia de la religión añadida como anexo es la parte más floja del conjunto; aun así, esta parte no debía faltar tampoco, pues que incluso en ella, a pesar de la brevedad, traslucen los pareceres individuales del gran pensador, aunque los progresos de la historia de la cultura y de la religión en nuestra época hayan ampliado considerablemente el horizonte de esta ciencia.

Es muy interesante comparar las presentes *Lecciones* con la *Religión dentro de los límites de la mera razón,* de Kant, puesto que las mismas fueron impartidas todavía durante el reinado de Federico II, mientras que este otro escrito apareció siendo ministro Wöllner. Aquellos que comprenden al sabio regiomontano conforme al espíritu del sistema de éste no estarán confusos acerca de cuáles sean las opiniones que se concilian mejor con el espíritu de su sistema, si las expuestas en las *Lecciones* aquí presentadas, o más bien las del mencionado escrito posterior.

Escrito el 2 de mayo de 1817

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Cuando en el año 1817 edité las «Lecciones de Kant sobre la doctrina filosófica de la religión», era tan grande la agitación en el mundo filosófico, con la disputa de los más variopintos nuevos y novísimos sistemas filosóficos entre sí, que no me atreví sino con timidez a despertar de nuevo mediante este escrito el recuerdo de ese varón sin cuya empresa, que sacudiera los cimientos tanto del dogmatismo en la filosofía teorética como del eudemonismo en la filosofía práctica, la propia Filosofía no hubiera tomado durante los últimos cincuenta años entre los alemanes la dirección que recibió en parte por él y en parte incluso por los oponentes al sistema crítico.

Pero el hecho de que la primera edición de estas *Lecciones* se hubiese agotado después de trece años, y que fuera precisa una segunda, me valió como la más agradable prueba de que los imperecederos merecimientos de Kant por lo que hace a la Filosofía son todavía debidamente apreciados y reconocidos. Por eso es por lo que no vacilé por más tiempo en darme a conocer, según la petición de varios de los autores de reseñas de la primera edición de este escrito, como el editor de la misma, cuyo manuscrito había obtenido por compra en la subasta de la biblioteca del D. Rink finado en Danzig, todavía en la época de mi docencia en Wittenberg. Como es notorio, Rink había sido antiguamente colega de Kant en Königsberg, y editó aún en vida del anciano las lecciones aforísticas de éste sobre Pedagogía. Rink falleció prematuramente (el 27 de abril de 1811) poco después de la muerte del gran pensador; además, estas *Lecciones* probablemente hubieran sido editadas por él mismo, puesto que decididamente poseen un valor interno mayor que los aforismos sobre la pedagogía.

Esto también ha sido reconocido y declarado por varones entendidos en el asunto en sus juicios públicos acerca de la primera edición: así en la reseña de la L. Z. de Halle (1817, p. 199); en la reseña de la L. Z. de Leipzig (1817, p. 230); en la reseña de la L. Z. de Jena (1818, p. 28); en la reseña de las *Anzeigen* de Gotinga (1820, p. 106), y otros.

Permítaseme aportar aquí pasajes particulares de estas críticas. En la reseña de la L. Z. de Halle se declaraba «que esta obra reúne ella sola en la forma de curso académico todo lo que sobre la Doctrina filosófica de la religión sólo ha-

bía sido expresado de manera aislada sobre los objetos correspondientes a ella en las tres obras críticas de Kant (la *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*), y que concluye de esta manera el ciclo del sistema de la filosofía práctica iniciado por Kant con las Doctrinas filosóficas del derecho y de la virtud. Al mismo tiempo es muy apropiado para transmitir la viva imagen de las acertadas lecciones dictadas por Kant desde su cátedra, algo que no podía obtenerse ni a partir de las frases fragmentarias en la *Pedagogía* de Kant, editada por Rink, ni tampoco de la de por sí muy irregularmente tratada *Lógica,* publicada por Jäsche. Se ve a partir de esta obra que Kant seguía con su libre exposición los mencionados compendios, en especial por lo que toca a la ordenación de los temas, pero que dominaba con gran vivacidad e independencia la materia dada. Hablaba con mucha más claridad y de manera más comprensible aquí a sus oyentes de lo que se dirigía a sus lectores en sus escritos, exceptuando a lo sumo la *Antropología.* Cuando daba curso a la polémica, lo que sucedía sólo raras veces, aparecía del todo respetuosa. Con la división determinada y precisa de los conceptos unía no raramente las imágenes más acertadas, y el conjunto se hallaba penetrado por una profunda sensibilidad hacia lo moral, que para el autor es con razón el apoyo más necesario de todo lo religioso». Casi de la misma manera se manifestaba en la recensión de las *gelehrten Anzeigen* de Gotinga (por el finado Stäudlin): «La obra puede ser recomendada a todos los que quieran leer en forma de lecciones las reformas pretendidas por Kant en la doctrina de Dios y de las cosas divinas, en una exposición al alcance del gran público y despojada de las artificiosas expresiones que formó para su filosofía». Con espíritu igual rezaba también el juicio reseñado en la L. Z. de Leipzig: «Si bien aquellos que están ya familiarizados con las obras publicadas por el propio Kant, no podrían extraer de estas *Lecciones* precisamente enseñanzas nuevas, con todo, las mismas contienen una bien desarrollada y en conjunto justamente ordenada reunión de aquello que Kant, en sus escritos críticos expresó y señaló de vez en cuando. En especial, empero, pueden servir estas *Lecciones* para rechazar una objeción que en tiempos recientes ha sido repetida hasta con insolencia de que la filosofía kantiana es de naturaleza irreligiosa, o nada distinto que un ateísmo encubierto. Más bien se desprende claramente de estas *Lecciones* el hecho de que Kant tuvo un ánimo verdaderamente piadoso –más piadoso quizá que el de algunos que osan tildarlo de ateo–, y que precisamente procuró mediante su filosofía de la religión oponerse de la manera más enérgica al ateísmo y a la irreligiosidad». Por lo demás, la misma recensión contiene algunas observaciones muy oportunas contra frases sueltas dichas por Kant en estas *Lecciones,* las cuales empero –aun estando casi completamente de acuerdo con las objeciones del autor de la reseña– no consideré conveniente recoger en el texto, porque tuve por mi primera obligación para con el difunto el darle a conocer por entero tal como él mismo habituaba a presentarse. No cabe duda de que el mismo Kant, si todavía viviese e impartiera en nuestra época algún curso sobre la Doctrina filosófica de la religión, expondría de manera distinta y daría otra forma a algunas de las cosas contenidas en la presente obra, y especialmente también sopesaría con su juicio muchas nuevas opiniones en el ámbito de la filosofía práctica; esto, sin embargo, no puede mermar en absoluto el valor científico ni el influjo de estas *Lecciones,* porque, tras la muerte del docente, tienen que ser consideradas como un todo concluso en sí mismo, expuesto por Kant en sus clases en la época de su madurez personal y estando en la cima de su fama literaria. Pues, aunque en el manuscrito que di a la imprenta no figuraba ninguna fecha, sin embargo, a partir de las características externas del mismo pudo inferirse que fue redactado en los primeros años del noveno decenio del pasado siglo. Por lo demás, no debería carecer de interés para el investigador filosófico el comparar con estas *Lecciones* particulares de Kant sobre doctrina filosófica de la religión el breve bosquejo de esta ciencia que se halla en las «Lecciones de metafísica de Kant», pp. 262 ss., editadas también por mí en el año 1821 (Erfurt, en Keyser); pues Kant dictó sus cursos de metafísica según esta subdivisión cuatripartita: ontología, cosmología, psicología y teología. Como al editar las *Lecciones de metafísica* tuve ocasión de comparar dos manuscritos redactados durante las clases de Kant, de los cuales uno, transcrito primero en el año 1788, contenía al margen importantes adiciones según los repetidos cursos de metafísica de Kant de época posterior, así el bosquejo de la teología natural expuesto en la *Metafísica* comprende a un tiempo los pareceres de Kant acerca de aquélla en sus últimos años. De ahí que la comparación y el cotejo de las afirmaciones y opiniones kantianas a propósito de esa misma ciencia –cuyos cursos empero estuvieron separados por varios años– sean algo deseable no ya para la ciencia misma, sino también para la justa valoración del individuo Kant, conforme a su propio desarrollo y configuración de un mismo sistema.

Que, por lo demás, también esta nueva edición de una sólida obra tal renueve honrosamente la memoria del gran transformador de la filosofía alemana en el último cuarto del siglo XVIII, y que por su contenido continúe extendiendo los depurados principios de una doctrina filosófica de la religión establecida sobre la base inconmovible de la moralidad.

Leipzig, a 12 de febrero de 1830
(en el día en que hace 26 años murió Kant)
Pölitz

INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA FILOSÓFICA DE LA RELIGIÓN[1] [993]

La razón humana necesita una Idea[2] de la suma perfección que le sirva de medida para poder establecer determinaciones conforme a ella[3]. La filantropía, por

[1] En el original: *Einleitung in die philosophische Religionslehre.* Por *philosophische Religionslehre* (cuya traducción correcta, aunque no literal, sería «filosofía de la religión») hay que entender aquí, en el caso de las presentes *Lecciones, teología racional* o *natural.* Sólo con el escrito *La religión dentro de los límites de la mera razón* –publicado en 1793– podemos decir que Kant ofrece una filosofía de la religión *sensu stricto.*

[2] Traduciremos *Idee* por «Idea», con mayúscula, siempre que el autor se refiera –como por lo general sucede a lo largo de estas *Lecciones*– a los *conceptos de la razón pura* (cfr. *KrV* A 310 ss./ B 367 ss.).

[3] Cfr. Reflexión 6206, que abre, conforme a la Edición Académica, la serie de las anotaciones de Kant (hasta Reflexión 6310; Ak. XVIII, 489-606) en su ejemplar de la *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* de Eberhard: «La razón tiene la particular cualidad, además de lo requerido para formar con un determinado propósito el concepto de una cosa, de c o m p l e t a r no sólo el concepto por medio de t o d o lo que lo compone, sino también el objeto del concepto en la clase de cosas a la que pertenece. No nos conformamos con lo que sería suficiente para el uso corriente de las palabras, o sea, con conocer claramente el concepto de un cuerpo, de un hombre o de una planta; intentamos comprenderlo en todas sus notas, y de esto surge, cuando se le añade la ley de economía, la d e f i n i c i ó n. Pero, además, intentamos, una vez incluido el objeto en una determinada clase de cosas, pensarlo de forma completa con relación a esta clase. Todo cuerpo es materia, y lo que siendo extenso no es materia es el espacio vacío; de ahí que nos formemos el concepto de un cuerpo completamente denso. Tiene consistencia; pensamos un cuerpo completamente duro sin preocuparnos de si hay algo semejante que sea real o solamente posible. Así pues, *la completud de una cosa de una clase determinada sólo nos sirve de medida de todos los demás conceptos que podamos formar de esto, en la medida en que se diferencien sólo por su magnitud. Estas magnitudes son variables; hay que compararlas con una invariable, esto es, con la magnitud de una cosa que contenga todo lo que puede contenerse en el concepto de la misma con relación a su clase*» (489-490). A estos conceptos de una completud determinada Kant pasa a denominarlos *Ideas.* Es sobradamente conocida la presentación de las Ideas en *KrV.* A diferencia de las *categorías,* cuyo sentido está ligado a la posibilidad de la experiencia, las Ideas, por contener lo incondicionado (la totalidad de las condiciones de un condicionado dado), sobrepasan el ámbito de toda experiencia posible, por lo que nunca podremos encontrar en la experiencia algo que les corresponda. Suponen, en este sentido, un *máximo* que Kant determina como lo *perfecto* o *completo* de una clase de cosas. *Véase* acerca de esto el § 9 de la *Dissertatio,* donde es presentada la *perfectio noumenon* como «*e x e m p l a r aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates m e n s u r a m c o m m u n e m*» (Ak. II, 395-396) . Esta perfección, en cuanto medida de todas las demás *realitates,*

ejemplo, representa la Idea de la suma amistad para poder determinar con arreglo a ella en qué medida tal o cual grado[4] de amistad se aproxima a la Idea suprema o dista de ella. Podemos auxiliar a alguien por amistad pero teniendo en cuenta nuestros posibles; pero podemos también, sin tener presente nuestro propio provecho, sacrificarlo todo al amigo. Esto último es lo que más se acerca a la Idea de la amistad sumamente perfecta. Un concepto tal, que se necesita como medida de los grados menores o mayores en tal o cual caso, sin atender a la realidad[5] del mismo, se denomina Idea. Ahora bien, una Idea tal ¿no es una simple quimera como, por ejemplo, la *República* de Platón?[6] De ningún modo; dispon-

---

puede ser tomada en dos sentidos, como se dice en el texto: en sentido teórico (como modelo de lo que conviene a todo ente en cuanto tal: el *ens summum,* Dios) y en sentido práctico (como aquello que debería tener todo ente por obra de la libertad: la *perfectio moralis*). Es prefigurada de este modo la noción del *Ideal* (como desarrollo de la concepción racionalista escolar del *maximum perfectionis*) que será expresamente determinada en *KrV.* Por otro lado, conviene recordar que toda la teoría kantiana de las Ideas (y, con ello, del *Ideal transcendental*) obedece a su concepción de la necesidad (o exigencia: *Bedürfnis*) de la razón humana (el texto de las *Lecciones* comienza precisamente con estas palabras: «*Die menschliche Vernunft bedarf...*») de *orientarse* en la experiencia («*para establecer determinaciones*»), lo cual hace que las Ideas no sean simples quimeras (*véase infra* en el texto), sino *tareas* que la razón humana se da a sí misma. En esto consiste precisamente el *uso inmanente* de las Ideas.

[4] La Idea es pensada por Kant como *maximum intensionis,* esto es, como un máximo de magnitud intensiva, o sea, según el *grado* y no según la extensión (pues un máximo de extensión sería el espacio como *totum* comprehensivo). Baumgarten define el *ens realissimum (infinitum)* como *ens* «*gradum realitatis maximum habens*», partiendo de los principios de las magnitudes intensivas (cfr. su *Metaphysica,* §§ 165-190 y 246-264 –en lo sucesivo *Met*. seguido del número del parágrafo–). Pero, según Baumgarten, la *summa perfectio* es *maxime composita* (cfr. *Met.* 185), mientras que para Kant, más consecuente, el grado máximo no puede ser un *totum* como *suma* de los grados inferiores, sino *fundamento* y *medida (ratio)* de los mismos (*véase* Reflexión 3793: «*Quantitas unius ut totius est extensive spectata. Quantitas unius ut rationis est intensive spectata*»; Ak. XVII, 294). De ahí la importantísima Reflexión 3889: «La suma realidad no consiste en que todo sea en ella, sino por ella en cuanto fundamento: porque el máximo de realidad no es posible por síntesis o coordinación, sino que los grados inferiores son sólo posibles por limitación de los mayores. Ahora bien, la suma realidad es aquella que no puede ser limitada; por ende, aquella que es la medida de todas las cosas y en la que reside la realidad [Realität] de todas, que son sólo consecuencia del *ens summum*» (Ak. XVII, 328).

[5] *Realität* equivale en este caso a *objektive Realität,* o sea, a lo intuible, a lo representable *in concreto* (*véase* por ejemplo *KrV* B 148). La Idea precisamente no depende de esta representabilidad *in concreto,* pues sólo así puede proporcionar una regla que sirva de orientación racional. Pero esta orientación implica que la Idea no es un mero *ens rationis* (cfr. *KrV* A 337/ B 394: «... un producto del pensamiento concebido por simple arbitrariedad»), sino algo derivado *necesariamente* de la naturaleza de la razón humana. En este sentido, conviene tener presente la siguiente aclaración de Kant: «Aunque tengamos que afirmar que los conceptos transcendentales son sólo Ideas, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento» (*KrV* A 329/ B 385). Por lo que hace al *uso práctico* de la razón, «la Idea de la razón práctica puede darse siempre realmente *in concreto,* aunque sólo parcialmente. [...] Su realización [Ausübung] es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables, y por ende se halla siempre bajo el influjo del concepto de una completud absoluta» (A 328/ B 385). Sobre la *Realität* en el sentido de *realitas, véase infra* n. 8.

[6] Sobre el sentido de la remisión kantiana a Platón puede verse el estudio de Heinz HEIMSOETH, «Plato in Kants Werdegang», *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung,* Hildesheim, Georg Olms, 1967, 124-143. Kant subraya la importancia de que Platón hubiera sabido mantener la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, una distinción decisiva para la refundación kantiana de la metafísica. Así por ejemplo escribe: «Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva

go, por el contrario, tal o cual caso con arreglo a mi Idea. Así, por ejemplo, un gobernante puede ordenar su Estado con arreglo a la Idea de la república sumamente perfecta para, de ese modo, aproximar su Estado a la perfección. Para una Idea tal se requieren tres cosas[7]:

1) la determinación completa del sujeto con respecto a todos sus predicados (por ejemplo, en el concepto Dios se hallan todas las realidades)[8];
2) la derivación completa de la existencia de las cosas (por ejemplo, el concepto del Ser supremo que no puede derivarse de ningún otro ser, pero del que hay que derivar todo lo demás)[9];

---

experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero deletreo de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras quimeras, sino que poseen realidad [*Realität,* esto es, aquí *realitas noumenon,* pero no "realidad objetiva"]» (*KrV* A 314/ B 370-371). Otro aspecto fundamental de Platón según la lectura kantiana es el hincapié en las Ideas de lo práctico (la moral, el derecho y el Estado), donde destaca la *República* platónica que, si bien «se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada» (*KrV* A 316/ B 372), sin embargo, representa para Kant una Idea regulativa imprescindible de lo político como «Constitución de la máxima libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada cual sea compatible con la de los demás» *(ibid.).* Lo que rechaza Kant del platonismo es la «deducción mística» de las Ideas, o sea, el acceder de un salto, en una *intuición intelectual,* a la contemplación directa de las Ideas como conceptos *constitutivos* de todo lo ente, despreciando lo que llama Kant «el trabajo hercúleo del autoconocimiento» (Ak. VIII, 390) de la razón, que procede, tanto en filosofía como en las ciencias, por el «desarrollo metódico y la coordinación sistemática de los conceptos» *(ibid.).* Este trabajo supone en el caso de las Ideas un proceder «de abajo hacia arriba», es decir, exige partir siempre de la multiplicidad de lo condicionado en busca de la unidad máxima de la condición, lo cual se corresponde con el *uso regulativo* de las Ideas, que es su uso «correcto»: «dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una Idea *(focus imaginarius),* es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia posible, sirve para dar a estos conceptos la máxima unidad, a la vez que la máxima amplitud» (*KrV* A 644/ B 672). El platonismo místico es para Kant un tipo de *Schwärmerei,* de entusiasmo visionario, que no se atiene a la objetividad del conocimiento. Sobre las Ideas platónicas cfr. *infra* 1058-1059.

[7] Cfr. el lugar paralelo de Reflexión 6210: «La razón humana necesita una triple completud...» (496). Se nos dice ahí que dicha completud corresponde a *tres Ideas.* Hay que recordar el *Sistema de las Ideas transcendentales* de *KrV:* «Consiguientemente, todas las Ideas transcendentales podrán reducirse a tres clases: la primera de ellas incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general» (*KrV* A 334/ B 391). Lo importante aquí es que la razón humana requiere establecer precisamente un *sistema* y que no se queda en un recuento impreciso y arbitrario. Es sabido que la «clave» que le permite a Kant llegar al establecimiento de estas tres clases de Ideas son las formas de la inferencia mediata (los silogismos).

[8] *Realitäten* tiene aquí el sentido de *realitates.* Se trata de la *realitas* como determinación *positiva* (cfr. por ejemplo *Met.* 36) de un ente (lo que puede denominarse positividad, «reidad» o «cosidad»; en alemán, *Dingheit* o *Sachheit*). La *realitas* es la *quidditas* de los escolásticos (el *quid sit positum*) como lo que conviene verdaderamente a un ente. Una de las determinaciones metafísicas tradicionales de Dios es la de *ens realissimum,* la de un ser que consiste en la reunión de todas las *realitates* posibles en su grado máximo (es decir, un ser al que conviene la *omnitudo realitatum*). En Baumgarten *realitas* no equivale simplemente a *perfectio,* pues ésta es vista (siguiendo a Wolff) como un *consensus* de *realitates.* Así, el *ens perfectissimum* es definido por Baumgarten como «*in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt, quot, quanta, quantum in plurima et maxima possibilium in ullo ente consentire possunt*» (cfr. *Met.* 803), y a continuación como *realissimum* (cfr. *ibid.,* 806). Sobre *realidad* y *negación, positivo* y *negativo,* cfr. *infra* especialmente 1004 y 1013-1015, en relación con el concepto ontoteológico de Dios.

[9] Cfr. *infra* 1014.

3) la comunidad completa, o sea, la determinación omnímoda[10] de la comunidad y el nexo[11] del todo[12].

El mundo depende de un Ser supremo; las cosas en el mundo, en cambio, están todas en conexión unas con otras[13]. La suma de lo uno y lo otro constituye un todo completo[14].

El entendimiento siempre busca formar una unidad en todas las cosas y tender al máximo[15]. Así, por ejemplo, pensamos el Cielo como el grado supremo de
[994] la moralidad[16] unido al grado supremo de la beatitud; y el Infierno como el grado supremo de la maldad unido al grado máximo de la aflicción. Nos representamos la maldad cuando pensamos su grado supremo como una inclinación inmediata que, sin ningún remordimiento ni tentaciones, se complace en el mal y lo hace sin tener en cuenta ganancia ni provecho, simplemente por hacer el mal. Nos formamos esta Idea para determinar con arreglo a ella los grados intermedios de la maldad.

¿En qué se diferencia la Idea de la razón del ideal de la imaginación[17]? Idea es una regla universal *in abstracto;* ideal un caso singular que pongo bajo esta regla. Así, por ejemplo, el *Emilio* de Rousseau[18] y la educación que debe recibir son una verdadera Idea de la razón. Pero con referencia al ideal no es posible decir nada determinado. Pueden atribuirse a una persona toda clase de

---

[10] Orig.: *durchgängige.* Sobre la *omnimoda determinatio* cfr. *infra* 1014 ss.

[11] Orig.: *Verknüpfung,* que hemos procurado distinguir así de *Verbindung* (unión).

[12] Orig.: *des Ganzen.* Hemos optado en castellano por la minúscula al entender que el contexto de la traducción evita en cada caso la posible confusión con la expresión adverbial.

[13] Orig.: *hängen alle unter sich zusammen.* En general, traducimos *Zusammenhang* por «conexión». El presente pasaje permite en alemán un juego entre *abhängen* («depender») y *zusammenhängen* que se pierde con la traducción.

[14] *Véase* Reflexión 6210: «3. Completud de la comunidad. Esto es, la omnímoda determinación de lo múltiple entre sí por la dependencia de su existencia de una sola cosa. Por ejemplo, la comunidad política [gemeines Wesen] bajo un legislador. Unidad de la Iglesia bajo una cabeza. *La causalidad de muchas causas en la medida en que está omnímodamente determinada por su dependencia de una sola. El mundo y Dios*» (496).

[15] Acaso sería «más kantiano» que el texto dijera: «*La razón* siempre busca formar...», para ser consecuente con la doctrina del origen de las Ideas en la razón, pues sólo la razón puede proporcionar una unidad sistemática «máxima». Parece simplemente que opera en este pasaje (y en algún otro *infra*) la visión —«precrítica»— del *intellectus* [Verstand] como única facultad intelectual.

[16] En este caso *Moralität;* pero así hemos vertido también *Sittlichkeit,* pues en el original, a nuestro entender, ambos términos son empleados indistintamente.

[17] Sobre este *ideal de la imaginación véase KrV* A 570/ B 598, donde Kant habla de «las creaciones de la imaginación, que nadie puede explicar ni dar de ellas un concepto comprensible, como monogramas que son sólo rasgos aislados pero no determinados por ninguna regla indicable». Frente a esto tenemos la *Idea de la razón,* que proporciona una regla determinada, al igual que sucede con lo que Kant llama en A 569-570/ B 597-598 *Ideales de la razón,* que «ofrecen una norma [Richtmass] indispensable para la razón, que necesita el concepto de aquello que es completo en su clase para apreciar y medir el grado y los defectos de lo incompleto» *(ibid.).*

[18] Como cuenta Gulyga, en el verano de 1762 Kant conoce el *Emilio,* y «el libro, proscrito tanto en la Francia católica como en la Suiza calvinista, le cautivó hasta tal punto que prescindió por algunos días de su habitual paseo para poder leerlo sin interrupción» (en A. GULYGA, *Immanuel Kant,* Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, 58). Sobre Rousseau, ese «segundo Newton» (el del *universo moral*) según el propio Kant, leemos en una anotación a las *Beobachtungen* estas conocidas palabras: «Siento toda la sed del conocimiento [...] Hubo un tiempo en el que creía que esto solo podía constituir el honor de la humanidad y despreciaba al vulgo ignorante. Rousseau me ha devuelto al buen camino [...] aprendo a honrar a los hombres» (Ak. XX, 44).

propiedades excelentes, relativas a cómo debe comportarse en calidad de gobernante, de padre o de amigo, sin agotar por ello todo lo relativo a cómo haya de comportarse en tal o cual caso; por ejemplo, la *Ciropedia* de Jenofonte. La causa de esta exigencia de completud reside en que, de lo contrario, no podríamos tener un concepto de la perfección. Tal es el caso, por ejemplo, de la perfección moral. La virtud del hombre siempre es incompleta; no obstante, tenemos que tener una medida para ver cuánto dista esta incompletud del grado supremo de la virtud. Otro tanto sucede con el vicio. En la Idea del mismo omitimos todo lo que pueda limitar el grado del vicio. En el caso de la moral es necesario representarse las leyes en su perfección y pureza morales[19]. Algo muy distinto es cuando se quiere realizar una Idea tal. Y aunque esto no sea enteramente posible es, sin embargo, de gran utilidad. El propio Rousseau, en su *Emilio,* reconoce que para educar de esa manera a un individuo se requeriría toda una vida, o la mejor parte de ella. Esto nos lleva a la Idea del Ser supremo. Nos representamos:

1) un ser que excluye todo defecto[20] (por ejemplo, si nos representamos un hombre docto y virtuoso al mismo tiempo, esto ya es un alto grado de perfección, pero en él restan aún muchos defectos);
2) un ser que contiene en sí todas las realidades; el concepto no es determinado con precisión más que de ese modo; este concepto puede también pensarse al mismo tiempo como la naturaleza[21]
sumamente perfecta, en la que todo lo que pertenece a esa naturaleza su- [995]
mamente perfecta está unido lo uno con lo otro (por ejemplo, el entendimiento y la voluntad libre);
3) puede ser considerado como el Sumo Bien, al que convienen sabiduría y moralidad. Lo primero se denomina perfección transcendental; lo segundo, perfección física; y lo tercero, perfección práctica[22].

¿Qué es teología? El sistema de nuestros conocimientos acerca del Ser supremo. ¿En qué se diferencia de la teología el conocimiento común[23]? El conocimiento común es un agregado donde unas cosas son añadidas a

---

[19] Cfr. por ejemplo *KrV* A 807/ B 835.

[20] Nos atenemos en nuestra traducción a la equivalencia dada en la *Metaphysica* baumgartiana entre el latino *defectus* y el alemán *Mangel* (cfr. p.e. *Met.* 82).

[21] Traducimos *Natur* por naturaleza, con minúscula, cuando se refiere al «modo de ser» de algo (en el original también: *Beschaffenheit*), y por Naturaleza, con mayúscula, cuando se refiere a «la totalidad de los objetos de la experiencia» (cfr. *infra* 999).

[22] *Véase* Reflexión 6213: «De los motivos anteriores ligados a la necesidad connatural a la razón de ascender, en cuanto a los conceptos que surgen de ella misma, hasta la Idea que determina completamente aquel concepto, surge así el concepto de un ser perfectísimo. 1) Como una cosa en general, 2) como una naturaleza perfecta (según conceptos psicológicos), 3) como el principio perfectísimo del sistema de todos los fines. Las perfecciones transcendental, natural y moral. El Ser supremo, entonces, considerado como la naturaleza sumamente perfecta y, al mismo tiempo, como el Sumo Bien, es Dios. / (La máxima perfección transcendental, la máxima perfección de naturaleza [esto es, física, A. R.], la máxima perfección práctica» (497-498). El texto: «... un ser que contiene en sí todas las realidades; el concepto no es determinado con precisión más que de ese modo» debería más bien corresponder al concepto de la perfección transcendental (*véase* también *infra* n. 49). Lo importante es, en cualquier caso, que la noción de un ser supremo sólo es una Idea verdaderamente útil para la razón humana cuando reúne estas tres determinaciones de la perfección.

[23] Se sobreentiende que se trata del conocimiento común *acerca de Dios.*

otras sin atender a su unión y unidad. Sistema es donde la Idea del todo domina omnímodamente[24]. El sistema de los conocimientos acerca de Dios no significa la totalidad[25] de todos los conocimientos posibles acerca de Dios, sino de aquello que la razón humana encuentra con respecto a Dios. El conocimiento de todo lo que tiene lugar en Dios es lo que llamamos *theologia archetypa,* y éste sólo tiene lugar en él[26]. El sistema de los conocimientos de aquello que de Dios reside en la naturaleza humana se llama *theologia ectypa,* y puede ser muy deficiente. Pero constituye un sistema, porque lo que inteligimos por la razón puede pensarse como formando una unidad[27]. La totalidad de todo conocimiento posible acerca de Dios no es posible para el hombre, ni siquiera por una Revelación verdadera. Pero es una de las más dignas consideraciones el ver hasta dónde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios. La teología de la razón también puede ser completada en la medida en que ninguna razón humana es capaz de obtener un conocimiento o una inteligencia más amplios acerca de esto. Es por ello una ventaja que la razón pueda señalar de manera completa sus límites[28]. Ésta es, pues, la relación de la teología con la capacidad de todo conocimiento posible acerca de Dios.

---

[24] Sobre la noción de *sistema véase KrV* A 832-833/ B 860-861.

[25] Orig.: *Inbegriff,* en alemán también *suma,* e incluso, *modelo* o *quintaesencia* de algo.

[26] El «*bei*» alemán, utilizado tres veces en este pasaje a propósito de Dios, es una preposición de por sí no siempre de cómoda traducción. Hemos optado por traducirlo en el primero de los casos por la expresión «con respecto a», entendiendo que se alude ahí a los *atributos de* Dios *pensables por la razón humana,* y en los dos siguientes por «en».

[27] Kant sigue aquí la contraposición entre modelo [archetypon] y copia [ectypon]. *Theologia archetypa* y *theologia ectypa* corresponden, respectivamente, a un *intellectus archetypus* y a un *intellectus ectypus.* La noción de *intellectus ectypus* es la de un entendimiento discursivo, es decir, un entendimiento, el humano, que sólo conoce por medio de conceptos (de «notas universales», *véase infra*, por ejemplo, 996 y 1017) ateniéndose a lo dado por la sensibilidad, frente al intelecto arquetípico divino, que es la noción, inalcanzable para nosotros, los hombres, de un entendimiento intuitivo, «un entendimiento por cuya representación también existieran los objetos de esta representación» (*KrV* B 139), esto es, un *intuitus originarius* (*véase KrV* B 72). Pero la *Idea* de un entendimiento arquetípico es inseparable de la naturaleza de nuestra razón, que necesita representarse este «máximo del entendimiento» (*véase infra* 996). Cfr. también Baumgarten, *Met.* 866: «*Deus semet ipsum, quam fieri potest, plenissime cognoscit. Cognitio de deo est theologia significatu latiori. Theologia qua deus seipsum cognoscit, exemplaris* (αρφετυπος) *est, quatenus illi similes theologiae finitorum intendae sunt*». Por lo que hace a la determinación en el texto de la *theologia ectypa* como «*das System der Erkenntnis dessen, was von Gott in der menschlichen Natur lieget*», como afirma el propio Kant en la Reflexión 6213, se trata de lo que podemos conocer de Dios «mediante la luz de la razón», conocimiento que corresponde a la «teología natural posible para el hombre» (*ibid.*, 498), y que, en términos más puramente kantianos, recibe (cfr. *infra*) el título de *teología de la razón.*

[28] Los *límites* [Grenzen] de la razón humana constituyen, como es sabido, un motivo central del *criticismo.* En *Träume* ya señalaba Kant el provecho de la metafísica como «ciencia de los límites de la razón humana» al servicio de la saludable tarea de extirpar «la ilusión y el saber fatuo que infla al entendimiento» (Ak. II, 368). Es la razón misma, como suprema facultad enjuiciadora, la que establece los límites de su propio uso en una actividad de *autocrítica,* de delimitación y discernimiento de sus capacidades. La *finitud* de la razón en sentido kantiano no es así la mera limitación (en alemán: *Beschränktheit,* de *Schranke*) de las capacidades cognoscitivas humanas, sino que supone precisamente un *criterio* demarcador. Tal labor crítica, cuya «primera» utilidad es negativa (poner coto a las pretensiones demostrativas de la «especulación»), se lleva a cabo *por mor del uso práctico de la razón.* De este tipo será también, *mutatis mutandis,* el papel propedéutico de la teología transcendental con respecto a la teología moral (cfr. *infra* nota). Sobre la completud de una metafísica guiada por la crítica cfr. B XXIII-XXIV. Para la distinción entre *Grenze* y *Schranke véase Prolegomena,* § 57 (Ak. IV, 350-357).

Todo nuestro conocimiento, empero, es de dos tipos: positivo o negativo[29]. Los conocimientos positivos se ven muy limitados; pero tanto mayor será la ganancia de los negativos. En cuanto al conocimiento positivo de Dios, éste no es mayor que el común; pero el negativo es mayor. El uso común no ve las fuentes de las que extrae su conocimiento; por lo tanto, no sabe con certeza si no habrá más fuentes de las que poder extraerlo. Ello es debido a que no conoce los límites de su entendimiento. ¿Qué interés[30] tiene la razón en este conocimiento[31]? [99(
No un interés especulativo, sino práctico. El objeto es demasiado elevado[32] como para especular sobre él; antes bien, podemos ser inducidos a error por la especulación. Pero nuestra moralidad necesita esta Idea para reforzarla[33]. Y es que no debe hacernos más doctos, sino mejores, más rectos y más sabios. Pues si hay un Ser supremo que puede y quiere hacernos felices, y si hay otra vida, entonces nuestras intenciones morales[34] reciben por ello mayores sustento y fortaleza, y con ello se afianza más nuestro comportamiento moral. Sin embargo, y a pesar de ser de muy escaso valor en comparación con el interés práctico, nuestra razón no deja de encontrar un pequeño interés especulativo en esta Idea, y es, a saber, que nuestra razón necesita siempre un máximo[35] para medir con arreglo a él lo menos elevado[36] y determinarlo.

A veces atribuimos un entendimiento a Dios[37]. ¿En qué medida podemos hacer esto? Como ni siquiera conocemos los límites de nuestro entendimiento, mucho menos podremos pensar el entendimiento divino. Pero hemos de tener el máximo, que no conseguimos más que por la supresión[38] de toda limi-

---

[29] Tal y como se desprende de Reflexión 6213, conocimientos *positivos* son aquellos que amplían nuestro saber, mientras que los *negativos* se limitan a una función correctora, preventiva. La teología desempeña como ciencia, anota ahí Kant, una «tarea meramente negativa: a) impedir los errores, evitar por ende contradecirnos a nosotros mismos en el concepto de la suma perfección; b) al señalar claramente una sana crítica las limitaciones de nuestra razón, mitigar la petulancia de esos pedantes presuntuosos que por infundada arrogancia pretenden poder penetrar tan profundamente la naturaleza de las cosas que creen poder refutar la creencia racional en un ser tal» (498).

[30] *Véase KrV* A 804-805/ B 832-831. En *KpV* encontramos un tratamiento explícito de esta noción: «A toda facultad del ánimo se le puede atribuir un interés, esto es, un principio que contiene la condición bajo la que solamente es promovido el ejercicio de la misma. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del ánimo, pero el suyo se determina a sí propio. El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los supremos principios *a priori,* el del uso práctico en la determinación de la voluntad con respecto al fin último y completo» (Ak. V, 119-120).

[31] Se sobreentiende: el conocimiento *acerca de Dios.*

[32] En el original: *erhaben,* o sea, sublime; pero no hay que olvidar la vinculación etimológica del término con el verbo *erheben:* elevar.

[33] «Para reforzarla» vierte el original «*um derselben Nachdruck zu geben*». La idea de Dios sólo puede recibir su verdadera dimensión, según Kant, *cuando se comprende su ligazón con el interés práctico de la razón.* En este sentido, la idea de Dios puede ser el coronamiento de la moralidad en la medida en que «consideramos todo en relación con la Causa infinita, por ende, en su suprema conexión, al igual que representamos nuestra voluntad como perteneciente al reino de los fines bajo una legislación universal» (Reflexión 6228, 517). Así pues, «no investigamos qué es Dios, sino lo que debemos ser en relación con él, esto es, *la utilidad que para nosotros pueda tener la idea de Dios*» (*ibid.*).

[34] La *intención moral* [moralische Gesinnung] consiste en la determinación de mi conducta en cuanto *noumenon,* como realidad inteligible, y, por lo tanto, no es algo cognoscible fenoménicamente (por el sentido interno).

[35] Orig.: *eines Höchsten,* en relación semántica con la expresión citada en la siguiente nota.

[36] Orig.: *das minder Hohe.*

[37] Para el tratamiento del entendimiento divino cfr. *infra* 1017.

[38] El sustantivo *Aufhebung* y el verbo *aufheben* –de futura prosapia hegeliana– son aquí vertidos por «supresión» y «suprimir», respectivamente.

tación, y decimos así: nuestro entendimiento no puede conocer las cosas más que por notas universales; pero eso es una limitación del entendimiento humano, y no puede tener lugar en Dios. Por consiguiente, pensamos el máximo del entendimiento, esto es, un entendimiento intuitivo. Aquí no tenemos ningún concepto; pero este máximo nos sirve para hacer determinados los grados menores; pues el máximo es determinado. Si, por ejemplo, queremos determinar la bondad del hombre, no podemos hacerlo más que pensando la bondad suprema que tiene lugar en Dios; y, por tanto, es fácil determinar los grados intermedios. Así pues, en nuestro conocimiento el concepto de Dios no es muy extenso, pero, en cambio, es determinado; pues el máximo siempre tiene que ser determinado. Así, por ejemplo, el concepto del Derecho está determinado con toda precisión. Pero cuán indeterminado es, por el contrario, el concepto de la equidad[39]. Ahí se me pide renunciar un tanto a mi derecho. Pero ¿cuánto? Si renuncio demasiado, causo un perjuicio a mi derecho. También en la moral se nos remite así a Dios, pues se nos pide: aspirad a la Idea suprema de moralidad del Ser supremo. Pero, ¿cómo podemos hacer esto? Tenemos que ver, para tal fin, en qué medida dista nuestra moralidad de la moralidad del Ser supremo. Es así
[997] como nos servimos del concepto de Dios; y también podemos servirnos de él como de un patrón para determinar las diferencias menores de la moralidad. Así pues, tenemos también un interés especulativo, pero ¡qué insignificante es!: pues no es más que un medio para representarnos de manera determinada lo que se encuentra entre el máximo y nada. ¡Qué pequeño es, por tanto, este interés especulativo frente al práctico!, donde lo que importa es hacernos hombres mejores, elevar los conceptos de la moralidad y tener presentes los conceptos de nuestro comportamiento moral.

La teología no puede servir para explicarnos los fenómenos[40] de la Naturaleza. No es, en general, usar correctamente la razón poner en Dios el fundamento de todo lo que no nos resulta enseguida evidente, sino que antes tenemos que aprender a inteligir las leyes de la Naturaleza para poder, a partir de ellas, conocer y explicar sus efectos. En general, no es en absoluto hacer uso de la razón ni explicar nada cuando digo que algo depende de la omnipotencia de Dios. Esto es una razón perezosa[41], de la que hablaremos más en lo que sigue. Pero si preguntamos quién ha fundado tan firmemente las leyes de la Naturaleza y limitado

[39] Sobre el concepto de equidad cfr. *infra* 1088-1089.

[40] «Fenómeno» traduce tanto *Erscheinung* como aquellos casos en los que el texto alemán dice *Phänomenon*.

[41] La razón perezosa [faule Vernunft, ignava ratio], junto con el antropomorfismo, son errores emparentados en los que incurre la consideración de Dios y que ya eran denunciados por Kant en la época de su *Allgemeine Naturgeschichte*. Así, por ejemplo, la fisicoteología seguida por Kant en dicha obra rechaza (frente a Newton) cualquier intervención especial de Dios en el curso de la Naturaleza y basa la prueba de la existencia de Dios justamente en la suficiencia de la legalidad natural: «Dios existe precisamente porque la Naturaleza no puede proceder, incluso en el caos, más que de un modo regular y ordenado» (Ak. I, 228). Las leyes naturales son, pues, el mejor testimonio de la sabiduría de un Supremo Hacedor (como afirma Sala, «la fisicoteología es para Kant [en la época de la citada obra; A. R.] la verdadera teodicea»; [en SALA, G. B., *Kant und die Frage nach Gott*, Berlín, W. de Gruyter, 1990, 38]). Sobre la razón perezosa *véase* también, por ejemplo: «El primer error que se comete al emplear la Idea de un Ser supremo en sentido no meramente regulador, sino constitutivo (sentido que se opone a la naturaleza de la Idea), es el de la razón perezosa [ignava ratio]. Podemos dar este nombre a todo principio que nos haga considerar la investigación de la Naturaleza como absolutamente terminada en un punto, sea el que sea, con lo que la razón se retira como si hubiese concluido su tarea» (A 689/ B 717). La teología no debe contravenir el fomento de la racionalidad humana (la *cultura de nuestra razón*), *cuya piedra de toque es la objetividad del conocimiento*.

así sus efectos, entonces llegamos a Dios como la Causa primera[42] de toda la razón y la Naturaleza. Preguntamos además: ¿en qué medida tiene nuestro conocimiento de Dios, o sea, la teología de nuestra razón, alguna dignidad? No por ocuparse con el objeto supremo, no por tener a Dios como objeto; preguntamos más bien si tenemos un conocimiento del objeto adecuado a la dignidad del mismo. En la moral vemos que no sólo el objeto tiene dignidad, sino que también el conocimiento la posee. No se puede alardear de teólogo simplemente porque la teología tenga como objeto de conocimiento la Suma Dignidad. Pues, a pesar de esto, nuestro conocimiento es tan sólo una sombra al lado de la grandeza de Dios y de lo que en Él supera nuestra capacidad de comprensión. Aquí sólo se trata de saber si nuestro conocimiento tiene alguna dignidad. ¡Sí, la tiene!: en la medida en que guarde relación con la religión[43]; pues la religión no es más que la aplicación de la teología a la moral, esto es, a las buenas intenciones y a un comportamiento grato al Ser supremo. La religión natural es, pues, el substrato de toda religión, el sostén y la firmeza de todos los principios morales, y la teología natural[44] posee un valor que la eleva por encima de toda especulación, en la medida en que ella es la hipótesis de toda religión y da peso a todos nuestros conceptos de virtud y de honradez. [998]

¿Hay también eruditos en el Dios de la teología natural? Un erudito natural no tiene sentido. Hay erudición en lo relativo a la religión revelada; ésta tiene que ser conocida. Pero en lo relativo a la religión natural no ha lugar a ninguna erudición; ahí sólo hay que cuidar de no caer inadvertidamente en errores, y esto, en rigor, no es erudición. En general, ningún conocimiento *a priori* de la razón se llama erudición. Erudición es la totalidad de los conocimientos que tienen que ser enseñados. El teólogo o erudito en Dios[45] requiere verdadera erudición; pues ahí es pre-

[42] Orig.: *oberste Ursache*, literalmente «causa suprema».

[43] *Véase* Reflexión 6224: «Religión es la consideración de las leyes morales como mandamientos divinos» (515). Religión es *religión natural* fundada en el reconocimiento de la obligación moral. *Véase* además Reflexión 6227: «Religión es la intención moral, en la medida en que está basada en el conocimiento de Dios (no la pragmática). Es verdad que no hay religión sin conocimiento de Dios; pero este [conocimiento] no debe ser saber; no puede ser más que una Idea pura de Dios, moralmente correcta (aunque como especulación esté llena de defectos), y en segundo lugar sólo debe contener la convicción de que es posible que Dios exista, o además una firme creencia. Para lo primero [el conocimiento de Dios] no se requiere la moralidad; pero cuando la hay, entonces puede, en conexión con ese juicio problemático, dar la religión» (516).

[44] La teología natural en sentido lato es la teología racional como opuesta a la revelada. Es la denominación tradicional que emplean, entre otros muchos, Wolff y Baumgarten (por ejemplo, cfr. *Met.* 800). Pero, además, el término tiene en Kant un sentido específico (*véase infra* 999): se trata de aquella especie de la teología racional que intenta determinar la existencia y la naturaleza de un *autor del mundo* sobre la base de una «analogía con la Naturaleza», ya sea según la naturaleza de nuestra alma o la del mundo (véase *KrV* A 631-632/ B 659-660).

[45] *Gottesgelehrter* significa en puro alemán simplemente teólogo. Pero «*gelehrt*» se dice de todo aquel versado en una materia, del docto o erudito. La erudición es un conjunto de conocimientos aprendidos más o menos bien organizado. Pero la *sabiduría*, aquello de lo que trata desde los griegos la *filosofía*, no es una «polimatía», sino la indagación del ser, de los principios, de la posibilidad del conocimiento; en el texto: el «conocimiento *a priori* de la razón». Por otro lado, destaca aquí el sentido kantiano de la moralidad (que impregna su concepción religiosa): el comportamiento moral no depende de la adquisición de determinados conocimientos, la moral constituye una exigencia *para todos*. Cfr. Reflexión 6213: «En este sentido, ¿será suficiente para el conocimiento de Dios, que interesa a todos, el entendimiento común [gemeiner Verstand], o se requerirán erudición y especulación profundas? Basta el entendimiento común, pues que un conocimiento tal debe ser exigible a cualquiera» (499).

ciso interpretar la Biblia, y esto depende del conocimiento de las lenguas y de todo lo que puede ser enseñado. En tiempos de los griegos, las escuelas filosóficas se dividían en *physicas* y *theologicas.* Pero no hay que entender por estas últimas las que estudiaban los usos religiosos de entonces o aprendían las fórmulas relativas al culto de la divinidad, además de otras cosas debidas a la superstición; al contrario: ellos eran investigadores de la razón. Veían qué conceptos de Dios residían en su razón, hasta dónde podía aventurarse la razón en el conocimiento de Dios, dónde estaban los límites en el campo del conocimiento, etc. Aquí simplemente era cuestión del uso de la razón; en el conocimiento de Dios tratábase de erudición.

Preguntamos ahora cuál es el mínimo de teología[46] en la medida en que es precisa para la religión; cuál el mínimo conocimiento útil de Dios que puede movernos a creer en Dios y ordenar la conducta de nuestra vida conforme a ello. ¿Cuál es el más pequeño, el más reducido concepto de teología? Que se tenga necesidad de una religión y que el concepto sea suficiente para la religión natural. Pero esto sucede cuando comprendo que mi concepto de Dios es posible y que no contradice las leyes del entendimiento. ¿Puede todo el mundo ser convencido[47] de esto? ¡Sí!, cualquiera puede serlo, pues nadie está en condiciones de arrebatarnos este concepto y de demostrar que no es posible. Así pues, éste es el menor requisito posible de una religión. Sólo con sentar esto como fundamento puede haber religión. Pero esta posibilidad del concepto de Dios está basada en la moralidad; pues ésta no dispondría, de lo contrario, de resortes[48]. Así pues, es suficiente la mera posibilidad de un ser tal para generar la religión en el hombre; pero esto no es el máximo de teología. Es mejor que además sepa que
[999] un ser tal efectivamente[49] existe. Es creíble que los antiguos griegos y romanos que se afanaron por una vida recta no tuvieran otro concepto de Dios que la posibilidad de este concepto; y éste fue suficiente para moverlos a la religión. Ahora comprendemos suficientemente que por lo que toca a lo práctico lograremos

[46] Se trata, tal como leemos en Reflexión 6244, del «mínimo de teología racional requerido para la moral» (523).

[47] En el prólogo de *EmBg* había escrito Kant que «es absolutamente necesario convencerse de la existencia de Dios; pero no es igual de necesario demostrarla». Esta convicción, frente a la evidencia o a la demostración apodícticamente cierta de la existencia de Dios, tiene, como es sabido, una trascendencia *práctica* (*véase infra*, por ejemplo, 1012 y 1082). De ahí su íntima conexión con la *creencia* o *fe moral*. Pues, como también se dice en el citado prólogo, «la Providencia no ha querido que los conocimientos sumamente necesarios para nuestra felicidad estén basados en la sofisticación de sutiles razonamientos, sino que se los ha confiado directamente al natural entendimiento común» (Ak. II, 65), esto es, a la «universal razón humana, en la que cada cual tiene voz» y *voto* (*Stimme; KrV* A 752/ B 780).

[48] Más importante que la traducción de *Triebfeder* (nos hemos decidido por el término *literal* «resorte», siguiendo la acepción más «mecanicista» del original) es la aclaración de este concepto, en cuanto a su función, en el contexto del teísmo moral de estas *Lecciones*. Para ello puede ser de ayuda este pasaje de *KrV:* «Es necesario que toda la conducta de nuestra vida sea sometida a máximas morales; pero es imposible, al mismo tiempo, que suceda esto si la razón no enlaza con la ley moral, que es una mera Idea, una *causa eficiente* que determine para el comportamiento conforme a la misma [a la ley] un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines supremos, ya sea en esta vida ya en otra. Así pues, sin Dios y sin un mundo ahora no visible para nosotros, pero esperado, las magníficas Ideas de la moralidad ciertamente son objetos de aplauso y admiración, pero no *resortes* del propósito y de la ejecución, porque no cumplen todo el fin que está determinado y es necesario para todos y cada uno de los seres racionales de forma natural y *a priori* por esa misma razón pura» (*KrV* A 812-813/ B 840-841).

[49] Traducimos *wirklich* por «efectivamente», cuando se trata de un adverbio, y por «efectivamente real» cuando de un adjetivo. Además, *Wirklichkeit* por «realidad efectiva» –lo que existe– para distinguirla de *Realität* –lo pensable.

satisfacción; pero que nuestra razón hallará poca en lo que se refiere a la especulación. En nuestro esfuerzo por exponer el concepto de Dios, por lo que hace a la especulación nos guardaremos de errores y de contradicciones, teniendo que refrenar nuestra razón en este campo para asegurarnos frente a los ataques de los enemigos de la teología. Pero por lo que toca a la moral tendremos sobre todo que evitar aquellos errores que influyen en nuestra moralidad.

La teología natural es de dos tipos: a) *theologia rationalis;* ésta se opone b) a la *empirica.* Pero, puesto que Dios no puede ser objeto de los sentidos, ni por ello un objeto de la experiencia, *theologia empirica* será aquella de la que sólo somos capaces con la ayuda de una revelación divina. Por consiguiente, no hay más teología que la de la razón o la de la revelación.[50] La teología de la razón es o bien especulativa, basada en el saber teorético, o moral, que tiene el conocimiento práctico como objeto. La primera podrá llamarse, por tanto, teología especulativa; y la que tomamos de principios prácticos, teología moral. La teología especulativa puede ser además:

1) transcendental[51], que, con independencia de toda experiencia, tiene origen meramente en el entendimiento puro y en la razón;
2) natural[52]. Según la teología natural, a diferencia de la transcendental, podemos representarnos a Dios en comparación con nosotros; así pues, sentamos una naturaleza[53] como fundamento[54], tomamos determinadas propiedades de ella y se las atribuimos a Dios. Pero en la teología natural nunca hay esa pureza de los conceptos que tiene lugar en la transcendental, donde los conceptos son tomados de la mera razón pura.

Naturaleza es la totalidad de los objetos de la experiencia. En la Naturaleza puedo considerar: la naturaleza del mundo en general o el modo de ser[55] de lo que hay[56]. La teología natural puede ser de dos tipos: [1000]

1) una cosmoteología[57]; aquí puedo considerar la naturaleza de un mundo en general y a partir de ella inferir un autor del mismo;

[50] *Véase* la clasificación de *KrV* A 631-632/ B 659-660. En esta última la *teología moral* aparece encuadrada dentro de la teología natural en sentido específico, al ser considerada la Inteligencia suprema como principio del Orden moral.

[51] El término «transcendental» guarda aquí, en lo relativo a la teología transcendental (así llamada por Kant), el sentido tradicional de aquello que corresponde al ser en cuanto tal (los llamados «transcendentales» eran en la tradición medieval, como es sabido, las propiedades más generales de todo ente como tal; *véase,* por ejemplo, *KrV* B 113-114, donde Kant habla de la «filosofía transcendental de los antiguos»), y, por lo tanto, equivale a lo «ontológico» como aquello que vale de las cosas en general. En la teología transcendental (y, más concretamente, en la «ontoteología», término éste de acuñación kantiana) precisamente se trata de Dios como de una «cosa en general» [Ding überhaupt] con independencia de la experiencia, y por ende se trata de pensar a Dios puramente *a priori,* por meros conceptos.

[52] En el sentido que hemos llamado específico.

[53] O sea, no necesariamente *la* Naturaleza, sino el modo de ser de algo, por ejemplo, a menudo, la naturaleza de nuestra alma.

[54] O también vale traducir: «como punto de partida» de la prueba.

[55] Orig.: *Beschaffenheit,* la constitución interna de una cosa; en definitiva, su índole o naturaleza.

[56] Traducimos así, en este caso, *des Gegenwärtigen,* literalmente «de lo presente».

[57] Sobre la relación de la cosmoteología con la teología transcendental *véase infra* 1007 y 1030. En la clasificación de *KrV* la cosmoteología aparece encuadrada desde un principio dentro de la teología transcendental, no así, al menos de momento, en las presentes *Lecciones*.

2) o una fisicoteología, donde a partir del modo de ser de este mundo conozco a Dios.

Ésta es la división enteramente adecuada a las reglas lógicas; pero, para ser precisos, dividimos la teología racional en: a) *transcendentalis,* b) *naturalis,* y c) *moralis.* En la primera pienso a Dios sólo por conceptos transcendentales; en la segunda, por conceptos físicos; y en la última lo pienso por conceptos tomados de la moralidad. Ahora queremos determinar esto con mayor precisión y pensar a Dios como el Ser originario 1) que no es *derivativum,* que no es un ser determinado por otro y dependiente de él; 2) que es la Causa de todos los seres posibles y existentes. Así pues:

1) Lo pensaré como el *ens originarium,* como *ens summum,* comparándolo con todas las cosas en general y considerándolo el supremo de todos los seres, la raíz de todas las cosas posibles. El concepto de *ens originarium* como *ens summum* pertenece a la filosofía transcendental. Este concepto transcendental es el fundamento de la misma, y hay, por tanto, una teología completamente especial en la que pienso al Ser originario[58] como *ens originarium;* lo cual supone que el mismo no provenga de otro ser y que sea la raíz de todo.
2) El *ens originarium* considerado como *summa intelligentia,* es decir, el Ser supremo considerado como el Ser racional supremo. El que piensa a Dios simplemente como *ens summum* deja sin determinar cómo es Dios; pero el que piensa a Dios como *summa intelligentia,* lo piensa como un ser vivo, como un Dios vivo que tiene conocimiento y voluntad libre. No lo piensa como Causa del mundo, sino como Autor del mundo, que tiene que haber empleado el entendimiento en la producción del mundo y que, por ello, tiene también una voluntad libre. Ésta es la *theologia naturalis.* Por último, viene:
3) La representación del *ens originarium* como *summum bonum,* como el Sumo Bien; es decir, que no hay que pensar a Dios sólo como la fa-
[1001] cultad de conocimiento suprema, sino también como el supremo fundamento del conocimiento, como un sistema de todos los fines; y ésta es la *theologia moralis.*

En la teología transcendental nos representamos a Dios como Causa del mundo; en la teología natural, como Autor del mundo, esto es, como un Dios vivo, como un ser libre que por su propio libre arbitrio, sin ningún tipo de coacción, ha dado la existencia al mundo; y, finalmente, como Soberano del mundo en la teología moral. Pues podía producir algo por libre arbitrio, pero sin haberse propuesto por lo demás ningún fin; aquí, empero, lo consideramos como Legislador del mundo, con referencia a las leyes morales.

Denominación de los sujetos de estas distintas especies de conocimiento

Llámase ateo al que no admite ninguna especie de teología; al que sólo admite la teología transcendental se le llama deísta. Éste reconoce que hay

[58] Orig.: *Urwesen.* Es inevitable, al traducir, la duplicación con el equivalente término latino.

una causa del mundo; pero no determina si se trata de un ser que actúa libremente. A la teología transcendental podemos también aplicarle predicados ontológicos[59]; por ejemplo, decir que Dios tiene realidad. Se llama teísta al que admite una *theologia naturalis.* Los términos «deísta» y «teísta» sólo se distinguen en que uno proviene del latín y el otro del griego. Pero fueron admitidos como signo distintivo de ambas especies de teología[60]. El teísmo no consiste sólo en la creencia en un Dios, sino en la creencia en un Dios vivo que ha producido el mundo por su inteligencia[61] mediante una voluntad libre. Aquí se ve bien que la *theologia transcendentalis,* completamente pura, está libre de toda mezcla de la experiencia, como resultado de la sola razón pura. Pero no sucede lo mismo con la teología natural, pues aquí ya está mezclada hasta cierto punto la experiencia, al ser aquí ya preciso un ejemplo, esto es, una inteligencia; por ejemplo, la facultad intelectiva del hombre, a partir de la que infiero el entendimiento supremo. La teología transcendental, en cambio, me representa a Dios completamente separado de toda experiencia; pues, ¿cómo puede la experiencia enseñarme algo universal? En la teología transcendental pienso a Dios sin ninguna limitación; extiendo en ella mi concepto hasta el grado máxi- [1002]
mo y contemplo a Dios como un ser que dista infinitamente de mí. ¿Pero llego a tener de ese modo el más mínimo conocimiento [de la naturaleza] de Dios? Así pues, el concepto del deísta es por entero ocioso e inservible, y no produce en mí ningún efecto[62] si no admito más que este solo concepto. Pero, que sea la teología transcendental una propedéutica, esto es, una introducción a las otras dos, y tendrá entonces una utilidad muy grande y muy excelente. Pues aquí pensamos a Dios de manera completamente pura, y ella impide que en las otras dos se caiga en algún antropomorfismo; tiene, por tanto, la suma utilidad negativa de resguardarnos de errores.

Pero, ¿cómo llamar a la teología en la que Dios es pensado como *summum bonum,* como el Bien moral supremo? Ésta todavía no ha sido convenientemente diferenciada hasta ahora, y por eso tampoco se ha ideado ningún nombre para ella. Se la puede llamar *theismus moralis,* donde se piensa a Dios como autor de nuestras leyes morales; y ésta es la auténtica teología que sirve de

[59] Esto es, conceptos transcendentales (*véase infra* 1020). La Reflexión 6214 contiene la enumeración siguiente: «*Possibilitas (omnimoda). (Essentia [originaria]) (Ens summum entium)* como agregado o como fundamento. Limito sólo las consecuencias.) *(Contra Atheistas dogmaticos.)* 2. *Existentia (necessaria) contra Atheistas.* 3. *Necessitas contra scepticos.* 4. *Substantia (non unica) contra Spinozam (mundus non aliud).* 5. *Immaterialitas contra Anthropomorphismum.* 6. *Unicitas contra Polytheismum* (maniqueísmo). 7. *Extra Mundum contra Stoicorum Animam Mundi (Omnisufficentia contra independentiam materiae.)* 8. *Infinitum (incommensurabile) contra Anthropomorphismum subtiliorem.* (Nos representamos la posibilidad de todos los entes finitos como derivativa.) 9. *Summa perfectio* (*formalis* como *consensus* en relación con toda la relidad fuera de él, o sea, no como *destructor*, sino como *conditor realitatis*) *contra Manichaeismum.* 10. *Aeternitas, Omnipraesentia, Omnipotentia (Omnisufficentia) (non solum formalis, sed materialis). (attributa operativa.) (Causa, quae non habet concausam, e. g. Materiam causam mali.) Immutabilitas. Impassibilis*» (501-502).

[60] No obstante, hay un *sentido* de la distinción entre *deísmo* y *teísmo* peculiarmente kantiano. El deísmo representó, como es sabido, la postura de muchos ilustrados ante la religión (ni ateísmo ni religión revelada, sino religión natural), y sólo en casos contados se intentó una diferenciación con respecto al teísmo, pero manteniendo la oposición principal de ambos a la fe revelada. En el caso de Kant la distinción interna a la teología racional (correspondiente, como se ve, a la de teología transcendental y natural) adquiere especial importancia porque permite delimitar con mayor precisión el *teísmo moral.*

[61] Orig.: *durch Erkenntnis.*

[62] Orig.: *Eindruck,* literalmente «impresión».

fundamento de la religión. Pues, si pienso a Dios como Autor pero no al mismo tiempo como Soberano del mundo, ello no tiene ninguna influencia en mi comportamiento. Aquí no pienso a Dios como principio primero del reino de la Naturaleza, sino del reino de los fines. La teología moral es algo muy distinto de la moral teológica[63], o sea, de la moral en la que el concepto de las obligaciones presupone el concepto de Dios. Semejante moral teológica no tiene, pues, ningún principio; o, si lo tiene, no es otro que el que la voluntad de Dios sea revelada y descubierta. Pero la moral no debe fundarse en la teología, sino tener en sí misma el principio, el fundamento de nuestro buen comportamiento; luego puede unirse a ella la teología, y entonces recibe nuestra moralidad más resortes y una fuerza motriz moral. En la moral teológica, el concepto de Dios debe determinar nuestros deberes; pero pasa justo lo contrario; pues aquí nos imaginamos con este concepto de Dios toda suerte de propiedades terribles y espantosas. Esto puede provocar en nosotros el temor y movernos entonces por coacción, a fin de evitar el castigo, a observar las leyes morales; pero éstas no hacen interesante el objeto. Al actuar así no reconocemos lo abominable de nuestras acciones, sino que sólo nos abstenemos de ellas por temor al castigo. La moral natural debe estar constituida de manera que sea pensada con independencia de to-
[1003] dos los conceptos de Dios y que, por causa de su dignidad y excelencia internas, encuentre en nosotros a sus más celosos veneradores. Pero sirve, por lo demás, una vez que hayamos tomado interés en la moralidad, para que tomemos también un interés en la existencia de Dios, en un ser que puede recompensar nuestro buen comportamiento; y de ese modo recibimos sólidos resortes que nos determinan a observar las leyes morales. Es ésta una hipótesis sumamente necesaria[64].

La teología especulativa puede dividirse en: 1) ontoteología[65]; 2) cosmoteología; y 3) fisicoteología. La primera considera a Dios sólo por conceptos (y esto es, precisamente, *theologia transcendentalis*) como el principio de toda posibilidad; la cosmoteología presupone una existencia e infiere el Ser supremo a partir de la existencia de un mundo en general; la fisicoteología, por último, se sirve de la experiencia en este mundo en general y, a partir de allí, infiere la existencia del autor del mundo y las propiedades que, en cuanto tal, le convienen.

Anselmo fue el primero que por meros conceptos quiso demostrar la necesidad de un Ser supremo partiendo del concepto de *ens realissimum*[66].

[63] *Véase* la conocida nota de *KrV* A 632/ B 660 según la cual la moral teológica «contiene leyes morales que presuponen la existencia de un supremo gobernador del mundo, mientras que la teología moral es una convicción de la existencia de un Ser supremo fundada en leyes morales».

[64] Se trata de la pensabilidad del Ser supremo como *hipótesis necesaria de la razón humana.*

[65] El término «ontoteología» (atestiguado una única vez en los textos publicados por Kant: *KrV* A 632/ B 660) es al parecer de procedencia kantiana, y su empleo es frecuente en las distintas lecciones de teología racional (Ak. XXVIII). Kant bautizó como «prueba ontológica» la conocida habitualmente en la época –en Alemania– como «prueba cartesiana» o «prueba *a priori*».

[66] Según Sala *(op. cit.)*, «es probable que Kant conociera por Eberhard el origen de la prueba [*a priori*], o sea, despues de publicar *KrV* —aunque también pudo haber tenido noticia de ella por Wolff en su *Theologia Naturalis*, II, § 13» (*op. cit.*, 271). En su *Vorbereitung* escribe Eberhard: «La prueba por el concepto de lo metafísicamente infinito ya fue intentada por algunos filósofos y teólogos escolásticos, renovada por Cartesio, y completada por Leibniz». D. Henrich, en *Der ontologische Gottesbeweis* (Tubinga, J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1960), ha intentado mostrar el sentido y la importancia de esta restauración «racionalista» del argumento ontológico –por lo demás, inseparable de las críticas al argumento– para *el destino de la metafísica moderna*, sobre todo por lo que hace al concepto de *lo absolutamente necesario* (cfr. *infra* 1030-1032).

Aunque esta teología no sea de gran utilidad por lo que toca a lo práctico, tiene la ventaja de purificar y limpiar nuestros conceptos de todo lo que, procedente de nuestra sensibilidad, podemos añadir al concepto abstracto de Dios. Ella es el fundamento de toda posible teología. La cosmoteología fue cultivada en primer lugar por Leibniz y Wolff[67]. En ella se presupone la existencia de un objeto de la experiencia y luego se intenta demostrar, a partir de esta experiencia pura, la existencia de un Ser supremo. Wolff sostuvo que mediante el mero concepto de un ser que contiene el fundamento de toda posibilidad podía probarse la existencia de un ser tal; por lo tanto, dice: existe algo; ahora bien, tiene que existir por sí mismo[68] o tener otra causa como fundamento. La Causa primera tiene que ser el Ser de todos los seres. Vemos, pues, que la cosmoteología es tan abstracta como la ontoteología; pues de poco me puede servir el que exista algo que o bien existe por sí mismo o bien tiene como fundamento otra causa. Y si examinamos si un ser tal comprende en sí toda perfección, resulta el concepto de que tiene que existir un Ser de todos los seres, un Ser originario que no dependa de ningún otro ser.

Todo el mundo pide la divulgación de los conceptos mediante ejemplos ase-
quibles que permitan su inteligencia, y también hay motivos para llegar hasta el [1004]
concepto supremo de lo intuitivo. Pero para pisar suelo firme y no perderse en laberintos fuera del campo de la experiencia, se exige con razón que la Idea absoluta sea representable *in concreto*. Por esta razón se llegó a una fisicoteología. Ésta ha sido cultivada por muchos. Ya Anaxágoras y Sócrates basaron en ella sus enseñanzas. Tiene la utilidad de presentarnos al Ser supremo como la Suma Inteligencia y el Autor de la finalidad[69], del orden y de la belleza. Es adecuada para el entero género humano, pues puede dar concreción y claridad a nuestros conceptos de Dios. Pero hay que tener muy presente que aquí no puedo tener un concepto determinado de Dios; pues sólo la razón puede representarse la completud y la omnitud[70]. Veo aquí un poder; pero, ¿puedo determinarlo como omnipotencia, o sea, como el grado máximo del poder? Por eso es por lo que no puedo inferir una perfección suprema.

Prueba ontológica

Esto me lo da la ontoteología, donde puedo pensar de manera determinada la suma perfección en todos los predicados. Pero los juicios de nuestra razón acerca de las cosas son o negativos o afirmativos; es decir, que cuando predico algo de una cosa, este predicado que atribuyo a la cosa puede expresar que algo está o es hallado en la cosa, o que no está en ella. Un predicado que expresa el ser en una cosa contiene la realidad de ésta; el que expresa el no-ser la negación de la misma. Toda

[67] Se trata de la prueba «*a contingentia mundi*» (cfr. *infra* 1029). Por lo que hace a *Leibniz*, cfr. por ejemplo: *Teodicea* (I, 7); *Principes de la Nature et de la Grâce*, 7-9; *Monadología*, 37-42. Para *Wolff* pueden verse la llamada *Metafísica alemana* (*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, §§ 928-946) y la *Theologia Naturalis* (I, §§ 24-69). Ya en *EmBg* rechaza Kant esta prueba tan estimada por la escuela wolffiana (cfr. Ak. II, 157-159).

[68] Orig.: *für sich selbst*, pero también, más literalmente, «para sí», en el sentido de algo «aparte» de todo lo demás (cfr. *infra* la definición del *ens originarium*, 1012-1013).

[69] Orig.: *Zweckmässigkeit*, literalmente «conformidad a fin».

[70] *Allheit.*

negación presupone una realidad[71]. Por eso es por lo que no puedo conocer ninguna negación mientras no conozca la realidad opuesta a ella. Pues, ¡cómo voy a percibir un mero defecto sin conocer lo que falta! Todas las cosas en el mundo tienen de suyo[72] realidades y negaciones. Una cosa que fuese pura negación, que, por tanto, careciera de todo, sería una nada, no sería cosa[73]. Así pues, toda cosa, si ha de ser una cosa, tendrá que tener algunas realidades. Pero toda cosa en el mundo tiene también algunas negaciones, y en la relación entre realidad y negación consiste precisamente la diferencia entre las cosas. Ahora bien, en las cosas encontra-
[1005] mos negaciones cuya realidad no se halla en ninguna parte del mundo. ¿Cómo son posibles estas negaciones que, sin embargo, no son sino limitaciones de realidades? O sea: ¿cómo podemos juzgar la magnitud de la realidad de las cosas, cómo podemos determinar el grado de su perfección? Si es esto lo que quiere la razón, y como, según la ley fundamental de su propia naturaleza, no puede menos de pasar de lo universal a lo particular, tiene que pensar algún máximo de la realidad del que poder partir y conforme al cual ponderar todas las demás cosas. Una cosa tal, en la que todo es realidad, será la única cosa completa, porque está determinada de manera completa con respecto a todos los predicados posibles. Precisamente por eso, un *ens realissimum* tal será también el fundamento de la posibilidad de todas las demás cosas. Pues ahora me está permitido simplemente pensar la realidad suprema como limitada de manera infinita; así, precisamente, pienso también la posibilidad de infinitas cosas. Si me quedo con alguna realidad, pero la limito, y suprimo por completo la realidad restante, tengo una cosa que tiene a la vez realidad y negación, pero cuyas limitaciones presuponen absolutamente una realidad mayor. Así, por ejemplo, puede pensarse una única luz pero infinitas modificaciones de la misma si mezclo sombras con ella. La luz sería aquí la realidad, las sombras, la negación. Puedo ahora representarme mucha luz y pocas sombras, o muchas sombras y poca luz, y según esta pauta del más y el menos que de cada una me represento obtendré diversas perspectivas y modificaciones. De ahí han surgido el grabado en cobre y el arte de imprimir. Al igual que aquí la luz contiene el fundamento de la posibilidad de todas las modificaciones resultantes al añadir las sombras, así también el *ens realissimum,* cuando lo limito –de donde surgen las negaciones– es el fundamento de la posibilidad de todas las demás cosas. Este concepto de Dios –un concepto puro del entendimiento– como de una cosa que tiene toda realidad, se encuentra en todo entendimiento humano; sólo que a menudo es expresado con otras fórmulas.

Pero, ¿es también el objeto de este concepto efectivamente real? Esto es otra cuestión. Para probar la existencia de un ser tal argumentó Cartesio[74]: un ser que comprende todas las realidades, precisamente por ello, tiene que existir necesariamente[75]; pues la existencia es también una realidad. Por

---

[71] *Realität* y *Negation*. *Véase* Baumgarten, *Met.* 36.

[72] *An sich*.

[73] Orig.: *Unding,* que también significa «absurdo»; pero además la equivalencia alemana que la *Metaphysica* baumgartiana da del latino *non-ens.*

[74] *Descartes* es considerado el reinstaurador del argumento *a priori* de la existencia de Dios en el contexto de la filosofía moderna. Las referencias son: *Meditationes de prima philosophia* (5, y *Responsiones*) y *Principia Philosophiae* (14). Es importante recordar que la crítica kantiana al «argumento cartesiano» ya es formulada en el llamado «periodo precrítico» (*Nova dilucidatio* y *EmBg*) y que Kant acompaña en cada caso su refutación con el desarrollo de una *prueba ontológica propia* (*véase* sobre esto por ejemplo G. B. Sala, *op. cit.*, pp. 68-82 y 105-145).

[75] Orig.: *muss* [...] *notwendig existieren:* el adverbio «notwendig» no puede referirse a la necesidad probatoria del argumento, sino que significa *la existencia necesaria* de Dios. Como ha destaca-

lo tanto, también tengo que pensarla al mismo tiempo cuando pienso un *ens rea-
lissimum.* Así pues, deduce la existencia necesaria de un ser tal a partir del sim- [1006]
ple concepto puro del entendimiento; una cosa magnífica sin duda, si fuese correcta la prueba. Pues así mi propia razón me obligaría a admitir la existencia de un ser tal; es más, tendría que renunciar a mi razón si quisiera negar la existencia de un ser tal. Y más aún: podría luego probar, de manera inconcusa, que sólo puede existir un único ser tal; pues no puedo pensar más de una cosa que comprenda todo lo real; pues, si hubiera más de una, no podrían ser *realissima,* o tendrían que ser una y la misma cosa.

Prueba cosmológica[76]

Aquí presupongo que ya existe algo, por lo tanto, una experiencia, y por eso la prueba construida sobre esto ya no es conducida por la pura razón, como lo era la prueba transcendental. Pero la experiencia más simple que puedo presuponer es ésta: que soy. Ahora argumento con Leibniz y Wolff: soy o necesario o contingente. Que no soy necesario lo muestran las modificaciones que ocurren con respecto a mí; por lo tanto, soy contingente. Pero, si soy contingente, tiene que haber en alguna parte a parte de mí[77] un fundamento de mi existencia que hace que yo sea así y no de otro modo. Este fundamento de mi existencia tiene que ser absolutamente necesario; porque si también fuera contingente no podría ser el fundamento de mi existencia, sino que necesitaría a su vez algún otro ser que contuviera el fundamento de la suya. Pero este ser absolutamente necesario tiene que tener en sí el fundamento de su existencia, y también por ende de todo el mundo; pues todo el mundo es contingente y, por lo tanto, no puede tener en sí el fundamento de por qué es así y no de otro modo. Al contrario: el ser que tiene en sí el fundamento de la existencia de todas las cosas también tiene que tener en sí el fundamento de su propia existencia; porque no hay nada de lo que pudiera derivarse. ¡Y éste es Dios! Ahora concluyó Wolff la perfección suprema de un ser tal a partir de la necesidad absoluta del mismo[78]. En rigor, esta prueba cosmológica es tan abstracta como la transcendental, salvo en lo referente a su fuente primera; pues ésta es aquí empírica; por lo demás, también aquí tratamos sólo con conceptos puros. Es fácil de ver que aquí se presupone la corrección de la prueba transcendental, y que ésta le presta a la cosmológica toda su solidez;
mientras que, si la primera es incorrecta, la otra no se sostiene por sí misma; pues [1007]
sólo en el caso de que pueda probar que la Cosa sumamente perfecta tiene que existir de manera absolutamente necesaria, puedo concluir, a la inversa, que un ser absolutamente necesario tiene que ser sumamente perfecto.

---

do D. Henrich *(op. cit.),* en toda la reflexión kantiana a propósito de la teología racional es central la noción de *lo absolutamente necesario.* Y hace bien J. Gómez Caffarena (*El teísmo moral de Kant,* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983) en destacar (precisamente frente al enfoque de Henrich) que la noción de «necesidad de existir» pertenece al argumento ontológico –aunque no siempre quedara explicitada– junto con el concepto del *realissimum* (*véase* J. GÓMEZ CAFFARENA, *op. citt.*, 92-94).

[76] La denominación fue introducida en *EmBg* por el propio Kant, aunque para designar ahí la prueba fisicoteológica de *KrV.*

[77] Orig.: *ausser mir,* que también significa «fuera de mí».

[78] Kant expone la estructura de la prueba cosmológica con arreglo a los dos pasos siguientes: 1) la inferencia del Ser absolutamente necesario a partir de algo existente; 2) la identificación del Ser necesario con el Ser realísimo (*véase infra* 1028-1030 y *KrV* A 603-14/ B 631-642).

Prueba fisicoteológica

La prueba fisicoteológica es aquella donde del modo de ser de este mundo se infiere la naturaleza de su autor. Esta prueba es casi igual que la cosmológica, con la única diferencia de que aquélla abstrae el concepto de un Autor del mundo de los conceptos de un mundo en general, mientras que ésta lo abstrae de e s t e mundo. La fuente aquí es completamente empírica, y la prueba muy popular y amena, mientras que tanto la prueba ontológica como la cosmológica son bastante áridas y abstractas. Tenemos que introducir aquí una rectificación, referida a la aplicación sistemática de las pruebas de la existencia de Dios, que es necesaria porque arriba no hemos expresado el asunto con la precisión suficiente. Esta rectificación consiste en que tanto la prueba ontológica como la cosmológica pertenecen ambas a la teología transcendental, porque las dos son conducidas *a priori* según principios. En lo que hace a la prueba ontológica, tal cosa ha sido ya demostrada de manera suficiente. Sin embargo, en cuanto a la cosmológica, pudiera parecer quizá que la misma estuviera tomada de la experiencia, como también se afirmó antes. Sin embargo, resulta de un examen detenido que en la prueba cosmológica, en realidad, no está permitido suponer ninguna experiencia de un mundo, sino que la existencia de un mundo se admite sólo como hipótesis. Argumento diciendo: si hay un mundo, tiene que existir de manera contingente o de manera necesaria, etc.; pero no así: existe un mundo, etc. Así pues, no preciso en este argumento ninguna experiencia del mundo, de su modo de ser, sino que me sirvo de un mero concepto del mundo, sea éste como sea, el mejor o el peor. La entera prueba cosmológica, por tanto, está construida por conceptos puros del entendimiento y pertenece, en esa medida, a la teología transcendental, que argumenta *a priori* según principios. Por el contrario, la prueba fisicoteológica es conducida toda ella según principios empíricos, porque
[1008] aquí parto de la percepción efectivamente real del mundo existente. Pero si la teología transcendental no es culminada con éxito, tampoco lo será la fisicoteología, pues ésta nunca podrá dar sin aquella otra un concepto determinado de Dios, y uno indeterminado no sirve de nada. El concepto preciso de Dios consiste en que Él es la Cosa sumamente perfecta. Pero un concepto completo tal no lo puedo deducir jamás de la experiencia; pues la suma perfección nunca me puede ser dada en una experiencia posible. Así, por ejemplo, no puedo todavía probar por anticipado la omnipotencia de Dios aun admitiendo la existencia en el Espacio[79] inconmensurable de millones de soles, que cada uno de estos soles esté rodeado de millones de mundos, y que cada mundo esté poblado por criaturas racionales e irracionales. Pues también un poder grande podría haber producido cien y hasta mil millones de soles. Así pues, de cualquier hecho no puedo más que inferir un poder grande, un poder inconmensurable. Pero ¿qué significa un poder i n c o n m e n s u r a b l e? Un poder tal que mi poder, comparado con él, sólo es muy pequeño; un poder que no soy capaz de medir. Pero esto aún no es omnipotencia. Del mismo modo, tampoco puedo colegir a partir de este mundo, aun admirando la magnitud, el orden o la unión encadenada de todas las cosas, que haya sido producido por un único ser. Pues pudiera ser también que hubiese más de un ser poderoso, y que cada uno de éstos hubiese gustado de cultivar su propio campo. Al menos, a partir de la experiencia del mun-

[79] Orig.: *Weltraum*, que traducimos por «Espacio», con mayúscula, para distinguirlo de «espacio» [Raum].

do no puedo refutar tal cosa. De ahí precisamente que los antiguos, que en sus pruebas de Dios partieron de su experiencia del mundo, llegaran a resultados tan contradictorios entre sí. ¡Como A n a x á g o r a s y, en consonancia con él, S ó c r a t e s, que creyeron en la existencia de un único dios; E p i c u r o, que no creyó en ninguno, o, que si lo había, no tenía nada que ver con el mundo; y aún otros, que creyeron en muchos dioses, o, al menos, en un principio supremo bueno y en otro malo! Esto venía de que cada cual consideraba el mundo desde un punto de vista distinto: uno veía el máximo orden armonioso regido por un entendimiento infinito; otro sólo veía nacer y perecer todas las cosas según leyes físicas; y otro, incluso, observaba fines por completo discordantes, como, por ejemplo, terremotos, montañas vomitando fuego, furibundas mareas y, en fin, el ocaso de todo lo que antes se erguía en su esplendor. Abstraer los conceptos de Dios a partir de estas percepciones fundadas empíricamente no puede producir otra cosa que sistemas contradictorios. Nuestra experiencia del mundo es demasiado limi- [100
tada como para deducir de ella la Realidad suprema. Tendríamos que conocer primero todo el universo, todos los medios y todos los fines que con ello se alcanzan, antes de poder concluir que, de entre todos los mundos posibles, éste es, absolutamente, el más perfecto y, por ello, la prueba de la suma perfección de su autor. Los fisicoteólogos también vieron esto con claridad; de ahí que prosigan su prueba sólo h a s t a que creen haber demostrado de manera conclusiva que existe una *prima causa mundi*, y entonces, de un salto, caen en la teología transcendental, cuando prueban, conforme a ésta, que la *prima causa mundi* (el *ens originarium*) tiene que ser absolutamente necesaria y por ende también *ens realissimum*. Vemos por esto que la fisicoteología se basa por completo en la teología transcendental. Si la segunda está fundada y es correcta, entonces la primera nos presta excelentes servicios y cesan por sí mismas todas las objeciones en contra de la perfección suprema, nacidas de la discordancia en la Naturaleza. Pues así hemos reconocido ya hasta el pleno convencimiento que el *ens originarium* es un *ens realissimum*, y que, por consiguiente, tiene que haber instituido en todas partes la huella de su suprema perfección; que, por tanto, sólo es debido a nuestra miopía y limitación el que no veamos en todas partes lo mejor, por no estar en condiciones de abarcar el todo y las consecuencias futuras, de las que con certeza tendrá que salir el más grande y el más perfecto de los resultados.

No hay más pruebas especulativas de la existencia de Dios que estas tres[80]. Pues, por lo que hace al concepto de los antiguos de un primer motor y a la necesidad de su existencia –por la imposibilidad de que la materia hubiera podido moverse primero por sí misma–, tal prueba ya está contenida en la cosmológica, y ni siquiera es tan universal, porque esta última también toma los cambios y la contingencia de los pensamientos, y no sólo el movimiento de los cuerpos, como fundamento de prueba[81]. Pero si quisiera probarse por la c o i n c i d e n c i a d e t o d o s l o s p u e b l o s en la creencia en Dios su existencia, una prueba así no tiene valor ninguno. Pues la historia y la experiencia nos enseñan que todos los pueblos también creyeron en fantasmas y en brujas, y casi que todavía creen en ellos.

Así pues, toda especulación depende aún, en lo principal, del concepto transcendental. Pero, supuesto que éste no fuera correcto, ¿tenemos que renunciar por

[80] *Cfr.* A 590/ B 618. Ya en *EmBg* había establecido Kant una clasificación sistemática de las pruebas de la existencia de Dios posibles, organizándolas en dos grupos dependiendo del punto de partida de la prueba: los conceptos del entendimiento (ontológicos) o la experiencia.

[81] El conocido término *Beweisgrund* del título de *EmBg*.

[1010] ello al conocimiento de Dios? De ninguna manera; pues en tal caso sólo nos faltaría el saber de que existe Dios, pero nos quedaría aún un campo sumamente grande: creer que Dios existe. Esta creencia[82] la deduciremos *a priori* de p r i n c i p i o s m o r a l e s. Por eso, cuando en lo que sigue suscitemos dudas contra aquellas pruebas especulativas y analicemos esta pretendida demostración, no socavaremos por ello la creencia en Dios, sino que dejaremos libre el paso para las pruebas prácticas. Tan sólo echaremos abajo las falsas pretensiones de la razón humana de querer demostrar por sí misma, de manera apodícticamente cierta, la existencia de Dios; pero admitiremos por principios morales esa creencia como principio de todas las religiones.

El a t e í s m o (no tener Dios, negar a Dios)[83] se divide en e s c é p t i c o y d o g m á t i c o. E l p r i m e r o sólo impugna las pruebas de la existencia de Dios, en especial su certeza apodíctica, pero no la existencia de Dios, al menos no la posibilidad de la misma. De ahí que un ateo escéptico siempre pueda tener religión, porque confiesa francamente que con mucho es mayor la imposibilidad de probar que no hay Dios que la de probar su existencia. Sólo niega que la razón humana pueda por especulación probar alguna vez la certeza de la existencia de Dios; pero, por otro lado, ve también que igual de cierto es que nunca podrá demostrar que Dios no existe. Ahora bien, es verdad que la creencia en un Dios meramente posible como gobernante del mundo es ciertamente el mínimo de teología; pero tiene una influencia tan grande que, en un hombre que ya haya reconocido la necesidad de sus deberes como apodícticamente cierta, puede ser causa de su moralidad. Sucede algo completamente distinto con el ateo d o g m á t i c o, que niega sin más la existencia de Dios y, en general, declara que es imposible que Dios exista. Tales ateos dogmáticos, o nunca los hubo, o fueron los más malvados de entre todos los hombres. En ellos desaparecen todos los resortes para la moralidad; y es a estos ateos a los que se opone el teísmo moral.

Teísmo moral

Éste, ciertamente, es crítico, es decir: sigue todas las pruebas especulativas de
[1011] la existencia de Dios paso a paso y declara su insuficiencia; es más, afirma absolutamente que para la razón especulativa es imposible demostrar la existencia de un Ser supremo de manera apodícticamente cierta; pero, no obstante, está firmemente convencido de la existencia de un ser tal y tiene una fe libre de toda duda en el mismo por un fundamento práctico. El fundamento sobre el que edifica esta fe es inquebrantable y no podrá nunca ser derribado, incluso aunque todos los hombres quisieran unirse para socavarlo. Es una plaza fuerte en la que [el teísmo] puede ponerse a salvo, sin que deba temer ser alguna vez expulsado de allí, porque todos los ataques se desbaratan al chocar contra ella. Su fe en Dios, edificada sobre tal fundamento, es por eso tan cierta como una demostración matemática. Este fundamento es la m o r a l[84], el entero sistema de sus deberes, conocido *a priori*, de manera apodícticamente cierta, por la razón pura. Esta moralidad absolutamente necesaria de las acciones emana de la idea de un ser racional que obra libremente y de la naturaleza de las propias acciones. Por eso, no puede pensarse nada más cierto ni más firme en ninguna ciencia que nuestra obligación de actuar moralmente. La razón tendría que dejar de existir si pudiera de alguna manera negarla. Pues estas acciones no se rigen por sus consecuencias o por las circunstancias; están determinadas de una vez por todas por su naturaleza para el hombre. Éste no se convierte en hombre más que cuando pone en ellas sus fines, y sin ellas es un animal o un monstruo. Su propia razón declara en contra de él cuando pierde el dominio de sí mismo hasta el punto de obrar contra ellas, y le hace despreciable y aborrecible a sus propios ojos. Pero cuando es consciente de cumplirlas, entonces está seguro de ser él también un eslabón en la cadena del Reino de todos los fines, y este pensamiento le procura consuelo y tranquilidad, le ennoblece en lo más íntimo de su ser y, digno de la felicidad, lo eleva a la esperanza de constituir en el Reino de la moralidad[85] en compañía de todos los seres racionales un todo, al igual que en el reino de la Naturaleza está ligado todo en uno. Ahora tiene el hombre un fundamento seguro sobre el que poder edificar su fe en Dios; porque, aunque su virtud tiene que estar libre de todo egoísmo, sin embargo, todavía siente en sí un impulso, después de haber resistido a tantas seductoras tentaciones, a esperar a cambio una felicidad duradera. Intenta actuar constantemente conforme a los deberes que encuentra fundados en su propia naturaleza; pero también tiene sentidos que le
presentan lo contrario con rutilante esplendor, y si no tuviera además otros re- [1012]
sortes y fuerzas para resistirse a ellos, quedaría finalmente deslumbrado por su brillo. Por eso, está obligado por su propia razón, para no tener que actuar contra sus propias fuerzas, a pensar un Ser cuya voluntad son precisamente aquellos mandamientos que él conoce *a priori* de manera apodícticamente cierta como dados de por sí. Tendrá que pensarlo como el Ser más perfecto de todos; pues, de lo contrario, su moralidad no puede obtener ninguna realidad[86]. Tiene que ser o m n i s c i e n t e, para que pueda conocer también las emociones más pequeñas en lo más íntimo de su corazón, todos los motivos[87] y los propósitos[88] de sus acciones, y para esto sin duda no es sufciente sólo saber mucho, sino la omnisciencia. Tiene que ser o m n i p o t e n t e, para que pueda ordenar toda la Naturaleza conforme a mi modo de obrar según mi moralidad. Incluso tiene que ser s a n t o y j u s t o, pues no puedo, de lo contrario, tener la esperanza de que el cumplimiento de mi deber le sea grato. Así pues, el teísta moral puede hacerse un concepto de Dios determinado con entera precisión cuando lo dispone conforme a la moralidad. De ese modo, convierte a un tiempo todo lo que el ateo escéptico ataca en algo prescindible para sí mismo. No necesita ninguna prueba especulativa de la existencia de Dios; está convencido de ésta con certeza, porque, de lo contrario, tendría que rechazar las leyes de la moralidad fundadas en

---

[82] Orig.: *Glaube,* vertido indistintamente por «fe» o «creencia».

[83] Orig.: respectivamente, *Ohngötterei* y *Gottesverläugnung,* que son simplemente términos alemanes para «ateísmo» [Atheismus].

[84] La moralidad es el *Faktum* de la razón pura en su uso práctico: «Admito que hay realmente leyes morales puras que determinan enteramente *a priori* [...] lo que hay y lo que no hay que hacer, esto es, el uso de la libertad de un ser racional en general, y que estas leyes son mandatos a b s o l u t o s [...] siendo por tanto necesarias en todo respecto. Esta tesis puedo suponerla con razón, no sólo invocando las pruebas de los moralistas más ilustrados, sino remitiéndome al juicio moral de cada hombre cuando quiere pensar con claridad una tal ley» (*KrV* A 807/ B 835).

[85] Orig.: *im Reiche der Sitten,* o sea, en el Reino de las (buenas) costumbres (morales).

[86] *Realität* quiere decir aquí «realidad objetiva» [objektive Realität]; cfr. *KrV* A 808/ B 836; también *infra* 1073.

[87] *Bewegungsgründe,* que hay que distinguir, claro está, de *Triebfeder.*

[88] Orig.: *Absichten,* para distinguirlo de la *Gesinnung* («intención» o también «convicción») moral.

la naturaleza de su ser, y, por ello, absolutamente necesarias. Así deduce la teología de la moral; pero no según una evidencia especulativa, sino según una evidencia práctica; esto es, no por el saber, sino por la fe. Pero una hipótesis práctica necesaria es, con respecto a nuestros conocimientos prácticos, lo mismo que un axioma con respecto a los especulativos. La existencia de un sabio Gobernante del mundo es, por eso, un postulado necesario de la razón práctica[89].

[89] *Véase infra* 1072.

PRIMERA PARTE

LA TEOLOGÍA TRANSCENDENTAL

En este conocimiento de Dios por conceptos puros tenemos tres conceptos de Dios constitutivos[1], a saber:

1) como el Ser originario *(ens originarium);* aquí pienso a Dios, en general, como una cosa no derivada de ninguna otra, como el ser originario[2], el único que no es derivativo; así pues, me represento a Dios como algo completamente aislado[3] de todas las cosas, como un ser que existe para sí y por sí mismo[4] y que no está en comunidad con ningún otro ser; este concepto de *ens originarium* es el fundamento de la cosmoteología; pues ahí infiero, precisamente a partir de unos conceptos tales, la necesidad absoluta y la suma perfección de Dios; [10]
2) como el Ser supremo *(ens summum);* aquí pienso a Dios como un ser que tiene toda realidad, y deduzco, precisamente del concepto de un *ens realissimum* tal, y de sus atributos, la originariedad y la necesidad absoluta del mismo; este concepto de Dios como *ens maximum* es el fundamento de la ontoteología;
3) como el Ser de todos los seres *(ens entium);* aquí no sólo pienso a Dios como el ser originario aislado[5], no derivado de ningún otro ser, sino también como el fundamento supremo de todas las demás cosas, como el Ser del que se deriva todo lo demás; podemos llamar a esto su omnisuficiencia.

Estos tres conceptos de Dios, como Ser originario, Ser supremo y Ser de todos los seres, son el fundamento de todos los demás[6]. Ciertamente, aún atribui-

[1] El término «constitutivo» [konstitutiv] podría significar aquí, como se dice un poco más adelante, que «estos tres conceptos de Dios [...] son el fundamento de todos los demás» predicados divinos.

[2] Orig.: *das ursprüngliche Wesen,* en vez de *Urwesen,* haciendo hincapié en el adjetivo (frente a «derivado»: *abgeleitet, derivativum*), énfasis que se pierde inevitablemente con la traducción, aunque nos hayamos decidido, por afán de distinción, por la minúscula.

[3] Orig.: *isoliert,* que vertimos igual que *für sich.*

[4] Orig.: *für und aus sich selbst.* Cfr. *Met.* 307 sobre dependencia *(«ens ab alio»)* e independencia *(«ens a se»).*

[5] Orig.: *für sich,* cfr. *supra* nn. 68 y 92; cfr. asimismo *infra* n. 120.

[6] En *KrV* A 578/ B 606 son enunciados estos tres conceptos como denominaciones distintas del objeto que la razón humana tiene como Ideal.

remos a Dios otros predicados en lo que sigue; pero éstos son sólo determinaciones particulares de aquellos conceptos fundamentales.

Sección primera

LA ONTOTEOLOGÍA

Aquí consideramos a Dios como el ser supremo; al menos sentamos aquí primero este concepto como fundamento. Ahora bien, ¿cómo podré pensar un Ser supremo meramente como cosa por la razón pura? Toda cosa tiene que tener algo positivo que exprese un ser en ella. Un mero no-ser no puede constituir una cosa[7]. El concepto de *ens omni modo negativum* es el concepto de un *non ens.* Como, por consiguiente, toda cosa tiene que tener realidad, nos podremos representar, entre todas las cosas posibles, o un *ens realissimum,* o un *ens partim reale, partim negativum.* Pero en toda cosa que tenga sólo algo
[1014] real siempre falta también algo, y no es, por tanto, una cosa completa. Así pues, una cosa suprema tendrá que ser una cosa tal que tenga toda realidad; pues en este único caso tengo una cosa con cuyo concepto está unida, al mismo tiempo, su determinación omnímoda, porque está determinada de manera absolutamente completa atendiendo a todos los posibles *praedicata opposita.* El concepto de un *ens realissimum,* por tanto, es precisamente el concepto de un *ens summum;* pues todas las demás cosas, a excepción de ésta, son *partim realia, partim negativa,* y, precisamente por eso, su concepto no está determinado omnímodamente[8]. Por ejemplo, en el concepto de un hombre sumamente perfecto en cuanto hombre, aún no está determinado si es viejo o es joven, grande o pequeño, docto o indocto; no son éstas cosas completas, porque no tienen toda la realidad, sino que están mezcladas con algo negativo. Ahora bien, ¿qué son negaciones? Nada más que limitaciones de realidades; pues no puede pensarse ninguna negación más que habiendo pensado antes lo positivo. ¿Cómo voy a pensar un mero defecto? ¿Cómo pensar, por ejemplo, la oscuridad sin una noción de la luz? ¿O la pobreza sin ninguna noción del bienestar? Así pues, si todos los conceptos negativos son derivados, al presuponer siempre una realidad, entonces toda cosa, en su determinación omnímoda como *ens partim reale, partim negativum,* presupone un *ens realissimum,* y ello con respecto a sus realidades y a sus negaciones, porque éstas no son más que limitaciones de la realidad suprema. Pues, cuando del concepto de *ens realissimum* suprimo por completo algunas realidades, surgen negaciones que, unidas a las realidades restantes, me dan el concepto de un *ens partim reale, partim negativum.* Así, el concepto de *ens realissimum* contiene a un tiempo el fundamento de todos los demás conceptos. Es, por tanto, la medida fundamental con arreglo a la cual tengo que pensar, o sea, que enjuiciar, todas las demás cosas. Así, por ejemplo, no me puedo

[7] Cfr., por ejemplo, *KrV* A574/ B 602: «Si consideramos todos los predicados posibles no meramente de manera lógica, sino transcendental, esto es, según su contenido que en ellos puede ser pensado *a priori,* encontramos que por algunos de los mismos es representado un ser, y por otros un mero no-ser».

[8] Este desarrollo, que conduce al establecimiento del *Ideal de la razón pura*, supone, como se ve, que «toda cosa, según su posibilidad, está además bajo el *principio de la determinación omnímoda*, según el cual, de todos los predicados posibles de las cosas, en la medida en que son comparados con sus opuestos, tiene que convenirle uno» (*KrV* A 571-572/ B 599-600).

representar a un ignorante más que habiendo pensado primero a alguien que lo sabe todo y suprimiendo luego por completo esta realidad. Precisamente se sigue de esto que el concepto de un *ens realissimum* tal es, al mismo tiempo, el concepto de un *ens originarium,* del que se derivan todos los demás conceptos de las cosas. Pero, claro está, únicamente como de un *ens originarium logice talis,* esto es, de un ser cuyo concepto no puede ser derivado de ningún otro concepto, porque de su concepto tienen que derivarse todos los demás conceptos de las cosas[9]. Un *ens realissimum,* por tanto, es también un *ens logice originarium.* Mientras que *omne ens limitatum* es también *ens derivativum.*

Es inadecuado hablar de realidades mezcladas. Pues la mezcla entre una rea- [1015]
lidad y una negación –entre algo y nada– no es pensable. Siempre que haya de mezclar unas cosas con otras tengo que tener efectivamente algo; pero las negaciones son un mero defecto. Por eso, cuando una cosa tiene, además de lo real, algo negativo (por ejemplo, una habitación en penumbra, etc.), no hay aquí una mezcla por la que se añade la negación, sino más bien una limitación de la realidad. Así, en el caso aducido, no puedo mezclar la oscuridad –en cuanto negación– con la luz –como lo real–, sino que lo negativo –la oscuridad– surge cuando disminuyo y limito la realidad –la luz–. Sucede algo muy distinto con la mezcla lógica de los conceptos. Aquí puedo decir, desde luego, que con mi concepto de realidad está mezclado el concepto de negación; pues mi concepto de lo negativo también es un concepto, del mismo modo que el concepto de lo real es un concepto. Así pues, aquí tengo cosas que puedo mezclar entre sí; pero esto no sucede en el objeto mismo, sino únicamente en mi idea del objeto.

Mayor importancia reviste aquella sentencia de los teólogos escolásticos según la cual cada atributo de Dios es, en realidad, Dios mismo[10]. El enunciado completo y preciso de esta proposición es como sigue: una única realidad sin limitaciones, considerada como fundamento, es a un tiempo mi entero concepto de Dios. Cuando examinamos esta proposición encontramos que está bien fundada. Toda realidad, si la pienso sin limitaciones, es Dios mismo; por ejemplo, el Omnisciente, el Omnipotente, el Eterno. Aquí no tengo más que realidades particulares sin limitaciones y, sin embargo, con cada una me represento por completo a Dios. Esto se debe a que pienso una realidad ilimitada tal al mismo tiempo como un fundamento por el que entiendo todo lo real ilimitado restante. Por ejemplo, cuando me represento la omnisciencia la contemplo al mismo tiempo como un fundamento por el que pongo la omnisciencia, la omnipotencia, etc., y concluyo con razón: al que conviene esta única realidad sin limitaciones, también le convienen todas las demás realidades; y surge así el concepto de Dios. Dios es una Idea necesaria de nuestro entendimiento[11], por ser el substrato de la posibilidad de todas las cosas. Esto ya ha sido demostrado por extenso. Se pregunta ahora si esta Idea nuestra tiene también realidad objetiva, es decir, si existe efectivamente un ser al que corresponda nuestra Idea de Dios. Se ha querido probar esto argumentando que en nuestro concepto no hay nada que
contradiga tal cosa. Ahora bien, esto desde luego es verdad; pues nuestro entero [1016]
concepto de Dios se compone de realidades. Pero es imposible que una realidad contradiga a otra; pues para que haya contradicción se requiere que algo sea y que

[9] Cfr. *supra* 993.

[10] Nos limitamos a remitir a la correspondiente nota de Lehmann en su Anexo a las *Lecciones* (Ak. XXVIII, 1426).

[11] Cfr. *supra* n. 15.

también no sea. Pero este no-ser sería una negación, y no cabe pensar nada parecido en Dios. Pero, por el hecho de que en mi concepto no haya nada contradictorio sólo se demuestra la posibilidad lógica del concepto, esto es, la posibilidad de formar este concepto en mi entendimiento. Pues un concepto que se contradice a sí mismo no es un concepto. Pero, para dar realidad objetiva a mi concepto, de modo que pueda probar que existe efectivamente un objeto que se corresponde con mi concepto, para eso se requiere de seguro algo más que el hecho de que en mi concepto no haya nada que se contradiga mutuamente. Pues, ¿cómo puede un concepto lógicamente posible, tan sólo por ser lógicamente posible, constituir también a un tiempo la posibilidad real de un objeto? Para eso se requiere, además de un juicio analítico, un juicio sintético, es decir, que yo pueda saber que los efectos de la realidad no se suprimen mutuamente. Por ejemplo, tanto la resolución como la precaución son realidades, pero a menudo sus efectos son tales que la una suprime a la otra. Ahora bien, para juzgar si las realidades unidas en el concepto de Dios no se suprimen mutuamente en sus efectos, no poseo *a priori* ninguna capacidad, y precisamente por eso no puedo tampoco demostrar la posibilidad de mi concepto; pero, por otro lado, puedo también estar seguro de que nadie podrá probar la imposibilidad del mismo.

A la pregunta de cómo llegamos al concepto del máximo de todas las realidades, respondemos que tenemos que apartar del concepto de la realidad, en la medida en que es finita, todas las limitaciones, si queremos aplicarla al concepto de *realissimum*. Pues, en rigor, no podemos pensar a Dios más que atribuyéndole, sin ninguna limitación, todo lo real que hallamos en nosotros. Pero es a menudo muy difícil apartar todas las limitaciones, porque nosotros mismos, en cuanto creaturas limitadas, con frecuencia no nos podemos representar lo real más que bajo tales limitaciones. En tal caso, cuando no estemos en condiciones de apartar toda limitación de nuestro concepto, no debemos por ello renunciar a la realidad misma, sino que, por el contrario, podemos decir que la atribuimos a Dios, pero sin ninguna limitación, porque, en efecto, hay algo real como fundamento. Así, por ejemplo, nos resulta muy difícil pensar la eternidad sin ninguna limitación; pero, no obstante, tenemos que incluirla en nuestro concepto de Dios, porque es una realidad. Por eso se la atribuimos a Dios y reconocemos la debilidad de nuestra razón para pensarla de manera completamente pura. Por lo que hace al entendimiento de Dios, tenemos que pensar-
[1017] lo como un entendimiento intuitivo, mientras que el nuestro es discursivo, es decir, que no puede formarse los conceptos de las cosas más que por notas universales. Pero eso es una limitación que tengo que apartar de la realidad del entendimiento si quiero aplicarla a Dios. Así pues, el entendimiento de Dios no será una facultad de pensar, sino de intuir. El concepto de infinito está tomado de la matemática[12] y pertenece únicamente a ella; pues no determina en ningún caso una magnitud absoluta, sino siempre sólo una magnitud relativa. Es el concepto de una magnitud que, en relación con su unidad de medida, es mayor que cualquier número. La infinitud nunca determina, por tanto, qué grande es algo, pues no determina la escala, o sea, la unidad, y es en realidad de eso de lo que en gran medida se trata. Por ejemplo, si me represento el Espacio como algo infinito, puedo tomar como escala, o sea, como unidad –con respecto a la que es infinito– una milla o un diámetro terrestre. Si tomo la milla como escala, podré

[12] Una buena introducción al asunto es el libro de J. DE LORENZO, *Kant y la matemática*, Madrid, Tecnos, 1992.

decir que el Espacio es mayor que cualquier número de millas, por muchos millones que piense. Pero si tomo como medida el diámetro terrestre, o incluso la distancia al sol, también aquí podré decir que el Espacio es mayor que cualquier número, es decir, en este caso, mayor que todos los diámetros terrestres y que todas las distancias al sol, por muchos millones que piense. ¿Pero quién no ve que en el segundo caso la infinitud misma es mayor que en el primero, puesto que en el segundo la unidad –con respecto a la que el Espacio es mayor que cualquier número– es mucho más grande que en el primero? Pero de esto mismo deducimos que el concepto de infinitud sólo expresa la proporción de nuestra incapacidad para determinar el concepto de magnitud, porque la magnitud misma es mayor que todo número que pueda pensar, y, por lo tanto, no me proporciona ningún concepto determinado de la magnitud misma. Así pues, no obtengo en rigor ninguna ventaja de llamar infinito a un objeto excepto ésta: que aprendo de ese modo a comprender mi incapacidad para poder expresar alguna vez su magnitud por medio de números. Puedo con ello quedar muy impresionado y asombrarme del objeto, pero, por otro lado, no puedo llegar a conocer a partir de esto la magnitud absoluta del mismo. Así pues, el concepto de infinitud puede tener una gran belleza estética, porque me conmueve grandemente[13], pero no por ello me ayuda a alcanzar la precisión de poder decir qué grande es el objeto mismo. Además, cuando he de admitir un objeto como infinito, también tengo que admitir que es homogéneo con algo, pues sólo con relación a este algo, como a su escala, se dice infinito. Por ejemplo, cuando llamo infinito al entendimiento divino, tengo que suponer mi entendimiento como unidad de medida y conceder en ese caso que la magnitud del entendimiento divino es mayor que todo lo que pueda yo pensar del entendimiento. Pero eso no me ayuda lo más mínimo a decir de manera determinada cuán grande sea el entendimiento divino. Así pues, de esto se deduce que no avanzo ni un solo paso en mi conocimiento de Dios cuando le aplico el concepto de una infinitud matemática. Pues así sólo aprendo que nunca podré expresar el concepto de su magnitud numéricamente; pero no aprendo de ese modo a inteligir su magnitud absoluta. Incluso puedo no encontrar ninguna medida para él, pues ¿dónde habría una unidad que fuera homogénea con Dios? ¿Acaso se logrará esto, empero, mediante el concepto de la infinitud metafísica? ¿Qué significa infinitud metafísica? Por infinitud metafísica se entienden todas las perfecciones en grado sumo, o mejor, sin ningún grado. La *omnitudo realitatis* sería, por tanto, eso que se denomina infinitud metafísica. Ahora bien, es verdad que de ese modo obtengo un concepto preciso de la magnitud de Dios. Pues únicamente esta totalidad íntegra de la realidad[14] determina su magnitud absoluta. Aquí no necesito una medida homogénea, o una unidad con la que poder comparar a Dios y con la que obtener su magnitud relativa, sino que tengo aquí un concepto determinado de la misma. Pues reconozco que todo lo que es verdadera realidad pura se halla en él. Pero el concepto de la totalidad íntegra[15] siempre es completamente preciso, de ma-

[13] Habría quizá que remitirse aquí a los posteriores desarrollos kantianos (pensamos en *KU*) a propósito de la distinción entre lo sublime «matemático» y lo sublime «dinámico». Recuérdese también, por ejemplo, la sentencia contenida en las *Beobachtungen*: «Lo sublime conmueve, lo bello encanta».

[14] Orig.: *All der Realität*, que vertimos de este modo al haber previamente decidido traducir *Allheit* precisamente por «omnitud» (aunque es claro que *All der Realität* es el preciso equivalente del latino *omnitudo realitatis*).

[15] *Totalität*.

nera que no puedo pensar ni más ni menos que él. Pero, por otro lado, no puedo comprender por qué he de expresar un concepto ontológico (el de omnitud) con una infinitud matemática. ¿No debería mejor poder usar un término congruente con el concepto en esta ciencia[16] en lugar de ocasionar una ambigüedad por usurpar aquí una expresión de otra ciencia, con lo cual quizá permito incluso que se introduzca subrepticiamente el concepto extraño? Por eso, prescindi-
[1019] remos muy fácilmente de la expresión infinitud metafísica, designando mejor el concepto ontológico que ha de ser expresado por ella, y para el cual no es adecuada a causa de su procedencia de la matemática, como totalidad íntegra de la realidad. Pero, si queremos disponer también para este concepto de un término especial, mejor podemos elegir para ello la expresión omnisuficiencia. Sin embargo, ésta ya nos representa todo lo real en Dios como en un fundamento *(ens entium)*, porque *sufficientia* siempre expresa la relación del fundamento con su consecuencia. Así pues, es preferible conformarse con el concepto puro de nuestra razón: *omnitudo realitatis*. Pues ésta es precisamente la verdadera medida fundamental por la que puedo determinar la magnitud absoluta de Dios.

El concepto universal de Dios ya lo hemos establecido arriba, a saber: que es el *ens realissimum*. Éste es el Ideal[17] que nuestra razón necesita a fin de tener una medida superior para lo menos completo. Hemos visto, además, que precisamente este concepto de un Ser perfectísimo tiene que ser, al mismo tiempo, el concepto de un Ser supremo. Ahora queda por saber qué predicados tendremos que atribuir a este Ser y de qué manera tendremos que proceder para introducir estos predicados de Dios de modo que no contradigan a su concepto como el primero de todos los seres. ¡Aquí tratamos todavía con meros conceptos, sin preocuparnos de si a estos conceptos les corresponde efectivamente un objeto! Hemos pensado un ser como substrato de la posibilidad de todos los demás seres, y ahora preguntamos: ¿cómo tendrá que estar constituido este Ideal? Por eso, queremos ver qué predicados pueden compaginarse con el concepto de este Ser perfectísimo supremo. Este examen es sumamente necesario, porque sin él el entero concepto no nos serviría de nada, y el mismo no puede, en general, ser ni siquiera adecuadamente pensado por nosotros sin determinar los predicados congruentes con él. Pero será también de gran utilidad para nosotros, pues nos enseña a conocer a Dios en la medida en que ello es posible para la razón humana; nos proporcionará las reglas relativas a lo que debemos enunciar y a cómo debemos enunciarlo de Dios; y nos recomendará precaución y cautela para que no se introduzca subrepticiamente en nuestro concepto de Dios nada contrario a su suprema realidad.

Ahora bien, ¿cuáles son los predicados que cabe pensar de un *ens realissi-*
[1020] *mum*? ¿Cuáles son sus atributos? Ya el propio concepto de *ens realissimum* muestra que de él no pueden predicarse nada más que realidades. Ahora bien, ¿dónde encontramos estas realidades? ¿Cuáles son y cómo podemos y tenemos que atribuírselas a Dios? Todas las realidades son o bien realidades que me son dadas por la razón pura, independientemente de toda experiencia, o las que encuentro en el mundo sensible. En cuanto a las primeras, no debo tener reparo en atribuirlas a Dios, pues atañen a cosas en general y las determinan por el entendimiento puro. Aquí no se entremezcla ninguna experiencia; tampoco están, por

[16] Se refiere a la teología.

[17] Sobre el *Ideal de la razón pura* cfr. *KrV* A 568 ss./ B 596 ss.

tanto, afectadas por la sensibilidad. Así pues, cuando las predico de Dios, no debo temer confundirle con un objeto de los sentidos. Pues no le atribuyo en este caso nada más que lo que vale de él como cosa en general. Pero en mi concepto de él como *ens realissimum* ya está el que sea una cosa y, por tanto, deberé y tendré que atribuirle todas las realidades que puedan predicarse de él como cosa. Ahora bien, como estas realidades aprióricas se refieren a la índole[18] universal de una cosa en general, se denominan, precisamente por ello, predicados ontológicos. Son todas conceptos transcendentales. De ellas forman parte la posibilidad, la existencia y la necesidad, o sea, una existencia que emana de su concepto; el concepto de substancia, el concepto de unidad de la substancia, la simplicidad, la infinitud, la duración, la presencia, y otros. Pero todos estos conceptos determinan meramente el concepto de una cosa en general; son sólo predicados *in abstracto* que el deísta atribuye a Dios. Pero es imposible que ya nos demos por satisfechos con ellos, pues así un Dios semejante no nos serviría de nada; sería, eso sí, una cosa, pero aparte, completamente aislada, y sin ninguna relación con nosotros. Este concepto de Dios, ciertamente, tiene que constituir el inicio de todo nuestro conocimiento acerca de Dios, pero tomado por sí solo es inservible, y, si no pudiéramos conocer nada más acerca de Dios, sería completamente prescindible para nosotros. Para que este concepto nos sea útil, tenemos que ver si aquellos predicados ontológicos pueden ser aplicados *in concreto* a ejemplos. Y es esto lo que hace el teísta cuando piensa a Dios como la Inteligencia suprema. Si, pues, queremos también atribuir *in concreto* predicados a Dios, tenemos que tomar los materiales para el concepto de Dios de principios y de conocimientos empíricos. Pero no encontramos nada en toda nuestra experiencia que tuviera más realidad que nuestra alma. También estas realidades, por tanto, tendrán que [1021]
haber sido tomadas del conocimiento de nosotros mismos; serán predicados psicológicos los que, además de los ontológicos, podamos atribuir a Dios. Pero, como todos estos predicados están tomados de la experiencia, y como en toda la experiencia no se hallan más que fenómenos, aquí será precisa una gran cautela para no dejarnos deslumbrar por la apariencia y atribuir a Dios incluso unos predicados tales que sólo pueden valer de los objetos de los sentidos. Tenemos, por ello, que tener presentes las siguientes reglas de precaución:

1) Por lo que toca a la elección de los predicados mismos. A saber: ¿qué predicados podremos tomar de la experiencia y compaginar con el concepto de Dios? ¡Nada más que realidades puras! Ahora bien, no hay en todo el mundo ninguna cosa que tenga realidad pura, sino que todas las cosas que nos pueden ser dadas por la experiencia son *partim realia, partim negativa*. Aquí surgen, por tanto, grandes dificultades, porque a mis conceptos están adheridas muchas determinaciones que de suyo tienen defectos. Pero a Dios no se le pueden atribuir unas negaciones tales; por eso, tengo primero que proceder *via negationis*; es decir, tengo que apartar cuidadosamente todo lo sensible que inhiere en mis representaciones de tal o cual realidad, tengo que omitir todo lo imperfecto, todo lo negativo, y atribuir a Dios lo puramente real que reste. Pero esto es extraordinariamente difícil; pues a menudo no queda sino poca o absolutamente ninguna realidad cuando desecho todas

[18] Orig.: *Eigenschaft*, que aquí no cabe verter por «propiedad» o «atributo», como por lo general hemos hecho.

las limitaciones; al menos no puedo nunca pensar lo puramente positivo sin lo sensible entrelazado con mis representaciones. En ese caso, tengo que decir que aunque atribuya tal o cual *realitas phaenomenon* a Dios, sólo lo hago en la medida en que hay que separar de ella todas las limitaciones. Pero si no fuera posible apartar lo negativo sin que, al mismo tiempo, sea suprimido el concepto mismo, entonces, en este último caso, no podré predicar ese concepto de Dios. Así, por ejemplo, no podré atribuir a Dios la extensión como un predicado, porque éste es un concepto meramente sensible y cuando quiero separar de él lo negativo no me queda nada real. Pero, del concepto de materia, una vez
[1022] apartado todo lo negativo y sensible que inhiere en este concepto, no conservo nada más que el concepto de una fuerza activa externa e interna; y del concepto de una presencia espacial, si prescindo de la condición sensible, esto es, del espacio, no conservo nada más que la realidad pura de una presencia. Así pues, únicamente podré atribuir a Dios lo real mismo: fuerza y presencia. De esta manera podré determinar *via negationis* la cualidad de los predicados divinos, es decir, determinar qué predicados de la experiencia, una vez apartada toda negación, puedo aplicar a mi concepto de Dios; pero de ese modo no llegaría aún a conocer la cantidad de esta realidad en Dios, sino que, por el contrario, lo real que efectivamente hubiera restado en mi concepto después de omitir todas las limitaciones sería muy insignificante y muy pequeño en cuanto al grado. Por eso, cuando haya encontrado alguna realidad en una de las propiedades de las cosas que me son dadas por la experiencia, tengo que atribuir esto real a Dios en grado máximo, en sentido infinito. A esto se le llama proceder *per viam eminentiae*. Pero no puedo proceder de esta manera hasta no haber obtenido *via negationis* lo puramente real. Si he descuidado esto y no he apartado con esmero de mis conceptos todo lo negativo, entonces, cuando quiera predicar de Dios el concepto de una realidad tal como es hallada en el fenómeno, con sus limitaciones, mi concepto de Dios se corrompe por completo. Tal es el origen del antropomorfismo. Así pues, primero hay que omitir las limitaciones y atribuir a Dios sólo lo puramente real que reste, pero *via eminentiae*. Por ejemplo, no sólo una fuerza, sino una fuerza infinita; o no simplemente un entendimiento, sino un entendimiento infinito. Así y todo, nunca lograremos un concepto adecuado de los atributos de Dios, de manera que pudiéramos conocer cómo son en sí mismos; por ejemplo, si tomamos el entendimiento humano, no basta con agrandarlo infinitamente *via eminentiae*, pues aun así seguiría siendo un entendimiento limitado y aumentaría tan sólo en la rapidez del conocer, sino que ya anteriormente tenemos que haber omitido todas las limitaciones que inhieren en él, a saber: que sólo puede conocer todo discursivamente. Así pues, como lo
[1023] real puro que resta acto seguido, esto es, el entendimiento, no puede en absoluto ser comprendido por nosotros, nos queda aún otra vía:

2) Por lo que toca a la manera de proceder para atribuir a Dios lo real abstraído de conceptos sensibles.

Y ésta es la magnífica vía de la analogía. Ahora bien, ¿en qué consiste este proceder *per analogiam*? La analogía no consiste, como se pretende habitualmente, en una semejanza imperfecta de las cosas entre sí; pues esto sería aquí algo muy inseguro. Y es que no sólo tendríamos malos predicados, ya que no estaríamos en condiciones de pensar la realidad de los mismos sin ninguna limitación, sino que incluso estas realidades –ni siquiera purificadas por entero– no podríamos atribuirlas de esta manera a Dios más que en la medida en que Él tuviera de suyo algo perfectamente semejante a ellas. ¿De qué me serviría esto? ¿Podría darme un concepto de Dios suficiente y completo? Pero si por analogía entendemos la semejanza perfecta de las relaciones –en una palabra, lo que los matemáticos entienden por proporción–, no de las cosas, sino sólo de las relaciones, entonces quedamos satisfechos de una vez; así podemos convertir un concepto de Dios tal y sus predicados en algo tan suficiente para nosotros que no necesitemos nada más. Pero aquí no supondremos, claro está, relaciones de magnitud –pues eso pertenece a la matemática–, sino una relación de causa y efecto, o mejor aún, del fundamento con su consecuencia; por lo tanto, podremos argumentar en realidad de manera enteramente filosófica. Y es que, del mismo modo que en el mundo una cosa es vista como consecuencia de otra, que es el fundamento de aquélla, vemos el mundo entero como una consecuencia de su fundamento, de Dios, y argumentamos entonces por analogía. Por ejemplo, la misma relación que hay entre la felicidad de un hombre (la supresión de la miseria) y la bondad de otro hombre, es la que hay entre la felicidad de todos los hombres y la bondad de Dios. El primer fundamento de prueba es el ontológico, que demuestra la existencia de Dios por conceptos puros. Pero luego tiene que ser demostrada la posibilidad real de un ser sumamente perfecto, antes de poder probar su existencia. Pues el ateo dogmático niega absolutamente la posibilidad de un Dios y afirma que Dios no existe. Negar la existencia de un *ens realissimum* y la posibilidad del mismo es aquí en rigor, donde tratamos con la razón pura, una y la misma cosa. Así pues, cuando el ateo dogmático niega que Dios existe, se impone con ello a sí mismo la obligación de probar que es imposible que haya [10
Dios. Pues tal es el carácter de todos nuestros conocimientos *a priori:* que cuando pretendo probar por la razón pura que algo no existe, no puedo hacerlo más que probando que es imposible que ello exista. El fundamento de esto es que, por no poder tomar aquí de la experiencia ninguna prueba ni a favor ni en contra de la existencia de un ser, no se me ofrece, por consiguiente, otra vía que la de probar por el mero concepto de una cosa, es decir, por el hecho de que una cosa tal se contradiga a sí misma, que no existe. El ateo dogmático tendrá, por tanto, que probar previamente que el objeto que corresponde a nuestra Idea de un *ens realissimum* se contradice a sí mismo en la unión de sus predicados y que, en consecuencia, es imposible, antes de poder arrogarse el derecho de querer afirmar que una cosa tal no existe. Por otro lado, si se nos ocurre querer demostrar *a priori* que Dios existe, también tendremos que someternos previamente a la obligación de demostrar de manera apodícticamente cierta por la razón pura que Dios es posible. Ahora bien, esto no lo podremos hacer de otra manera más que probando que un *ens realissimum* en la síntesis de todos sus predicados no se contradice a sí mismo. Leibniz confundió, en su prueba de la posibilidad del *ens realissimum*, la posibilidad de un concepto tal con la posibilidad de la cosa misma. Y es que argumentó así: en mi concepto de *ens realissimum* no hay ninguna contradicción; pues es imposible que una realidad contradiga a otra realidad, porque para una contradicción se requiere necesariamente una negación, cuando digo que algo es y no es. Pero donde no hay más que realidades no hay ninguna negación y, por ende, tampoco ninguna contradicción. Ahora bien, si no hay contradicción en el concepto de *ens realissimum*, entonces una cosa tal es posible. Pero habría debido concluir solamente: entonces es posible mi idea de una cosa tal. Pues por el hecho de que en mi concepto de una cosa no haya nada contradictorio se de-

muestra el concepto de lo posible, pero todavía no la posibilidad del objeto de mi idea. Y es que el principio de contradicción es únicamente el principio analítico de la posibilidad, es decir, que por él se determina de manera apodícticamente cierta si mi concepto es posible o imposible. Pero no es el principio sintético de la posibilidad, es decir, ¡que por él no se demuestra si en la cosa misma
[1025] un predicado suprime o no a otro! Pues mediante el principio de contradicción no puedo conocer la síntesis de los predicados en el objeto; para esto hace falta más bien una intelección del modo de ser y de la extensión de todos los predicados con respecto a todos sus efectos. Así pues, cuando oso probar la posibilidad de un *ens realissimum,* esto es, la posibilidad de la síntesis de todos los predicados en un objeto, pretendo poder probar *a priori* por mi razón de manera apodícticamente cierta que las perfecciones están reunidas en un tronco y que pueden ser derivadas de un principio. Pero esto sobrepasa la intelección posible de toda razón humana. ¿De dónde tomaría este conocimiento? ¿Del mundo? Bien; pero ahí sólo encuentro las realidades repartidas entre los objetos; por ejemplo, en un hombre encuentro muchas capacidades intelectuales, pero una cierta irresolución; en otro, en cambio, una gran vivacidad de todos sus afectos, pero sólo conocimientos mediocres. Observo que los animales se reproducen con sorprendente fecundidad, pero que carecen de razón; los hombres tienen razón, pero una fecundidad mucho menor. En suma, veo aquí que si en un objeto se da una realidad, hay otra que no está en él. Aquí, desde luego, no puedo concluir que una realidad sea suprimida por otra, y que, por ejemplo, sea imposible un hombre que reúna en sí todo lo real que le quepa tener a un hombre; pero, por otro lado, no puedo comprender tampoco c ó m o sería posible un hombre perfecto tal; ¡pues no puedo saber si por la síntesis (composición) de todas las realidades humanas una perfección sería o no contradictoria en su efecto con otra perfección en su efecto respectivo! Para inteligir esto tendría que conocer todos los efectos posibles de todas las realidades del hombre y su relación mutua. Pero no puedo hacer esto, porque en todo hombre no percibo más que realidades particulares y, por consiguiente, también sólo los efectos de estas realidades particulares, pero no todos los efectos posibles de una síntesis de todas las realidades humanas. Aplicado esto a Dios, tengo que reconocer aquí aún más mi incapacidad para inteligir la posibilidad de una síntesis de todas las realidades posibles con respecto a todos sus efectos. Pues, ¿cómo pretendería mi razón conocer cómo actúan todas las realidades supremas, qué efectos surgen de esto y qué clase de relación tienen que guardar todas estas realidades? Pero tendría que
[1026] poder conocer esto, para inteligir si es posible que todas las realidades estén reunidas en un único objeto y, por tanto, cómo es posible Dios.

Por otro lado, empero, también es imposible para toda razón humana probar alguna vez que una composición tal de todas las perfecciones en una única cosa sea i m p o s i b l e; pues para ello haría falta a su vez una intelección de la extensión de todos los efectos de la totalidad íntegra de la realidad, siendo las mismas razones, por las que es patente la incapacidad de la razón humana para afirmar la existencia de un ser tal, por necesidad también suficientes para probar la invalidez de toda afirmación contraria. En resumen, que es imposible probar que Dios es imposible. Por el contrario: la razón no me pone el menor obstáculo para admitir la posibilidad de Dios, si de alguna otra manera me siento obligado a ello. Sólo que no está ella misma en condiciones de probar una posibilidad tal independientemente de toda experiencia de manera apodícticamente cierta (pero las pruebas *a priori* tienen que tener todas sin excepción certeza apodíctica; de lo

contrario, no son pruebas); pues para ello hace falta una intelección que sobrepasa con mucho todos los límites de la facultad racional humana. Pero justamente de esta incapacidad de mi razón síguese la imposibilidad de probar alguna vez que un ser sumamente perfecto no es posible. Y es así como se viene abajo el edificio del ateo dogmático. Pues éste, para negar la existencia de Dios y afirmar de manera rotunda que Dios no existe, primero tendría que demostrar la imposibilidad de una cosa tal. Pero he aquí que su razón le abandona, y todo lo que él alega en contra es absurdo y carece de sentido. Así pues, vemos por todo esto que la razón humana no puede probar *a priori* ni la posibilidad ni la imposibilidad de Dios, porque para ello le falta la necesaria intelección de la extensión de todas las realidades, así como de los efectos de las mismas; pero también que no hay el menor obstáculo para admitir la posibilidad de Dios, si encontráramos de alguna otra manera razones convincentes para ello.

Del mismo modo, pues, que hemos refutado al ateo dogmático y rechazado sus pretenciosas afirmaciones acerca de la no-existencia de Dios aún antes de probar nosotros la existencia de Dios, podemos también hacer infructuosos todos los ataques del ateo escéptico, asimismo sin una prueba previa de la existencia de un ser sumamente perfecto. Pues duda éste de que, no pudiendo la razón especulativa probar la existencia de Dios a nuestra satisfacción, pueda darse algu- [1027]
na prueba de la misma, y justo por ello duda a un tiempo de la existencia misma de Dios. Ahora bien, a éste lo podemos refutar argumentando que, aun concediendo la insuficiencia de todas las pruebas especulativas de la existencia de Dios en cuanto *ens realissimum,* nos sentimos no obstante convencidos en lo más hondo, p o r r a z o n e s p r á c t i c a s, d e q u e t i e n e q u e h a b e r u n D i o s. Tenemos que admitir un Dios y creer en él, sin que le esté permitido a la razón atreverse a admitir *a priori* su posibilidad y su existencia.

La prueba ontológica de la existencia de Dios, por lo demás, está tomada del concepto de un *ens realissimum.* Pues se argumenta: un *ens realissimum* es un ser tal que contiene en sí todas las realidades; ahora bien, también la existencia es una realidad; luego el *ens realissimum* tiene que existir necesariamente. Por eso, cuando se afirma: Dios no existe, se niega de ese modo en el predicado algo que, sin embargo, ya reside en el sujeto; en consecuencia, habría aquí una contradicción. Esta prueba despierta ya a causa de su gran simplicidad una no infundada sospecha. Queremos dar curso a la crítica para ver si se sostiene. En esta prueba todo depende indiscutiblemente de que la existencia de una cosa sea en efecto una realidad de esa misma cosa. Pero por el hecho de ser, una cosa no deviene de por sí más perfecta; no contiene por ese hecho ningún predicado nuevo, sino que, antes bien, es puesta de esa manera con todos sus predicados. La cosa era ya en mi concepto, al pensarla como meramente posible, igual de completa que después, cuando devino efectivamente real; pues no sería, de lo contrario, la misma cosa que había pensado, sino que existiría algo más de lo que residía en el concepto del objeto si la existencia fuera una realidad particular en las cosas. Así pues, s e r no es manifiestamente un predicado real[19], esto es, el concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa para hacerla aún más perfecta. Es sólo la posición de una cosa, o sea, de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es solamente la cópula de un juicio. La proposición: Dios es omnipotente, contiene conceptos que tienen sus objetos: Dios y la omnipotencia. La palabrita «e s» no es un predicado más, sino sólo lo que pone

[19] Cfr. el *locus* paralelo de *KrV* A598/ B 626.

el predicado (omnipotente) en relación con el sujeto (Dios). Si tomo ahora el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que también está la omni-
[1028] potencia) y digo: Dios es, o Dios existe[20], no añado ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que sólo pongo el sujeto en sí, con todos sus predicados, a saber: pongo el objeto en referencia a mi concepto. Ambos, objeto y concepto, tienen que contener exactamente lo mismo, y por eso no puede añadirse nada más al concepto –el cual sólo expresa la posibilidad– porque piense su objeto como dado absolutamente (mediante la expresión: «él es»). Y así lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible: cien táleros efectivamente reales no contienen en lo más mínimo algo más que cien táleros posibles. Pues como estos táleros posibles significan el concepto, mientras que aquellos reales significan el objeto y su posición en sí mismo, entonces, en el caso de que éste –el objeto– contuviera más que aquél –el concepto–, mi concepto no expresaría el objeto entero, y no sería tampoco, por tanto, el concepto adecuado de él. Pues el objeto, cuando es efectivamente real, no sólo está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado) sin que por ello este ser fuera de mi concepto, estos cien táleros pensados, aumenten lo más mínimo. Nuestro concepto de un objeto puede contener lo que quiera y cuanto quiera; sin embargo, tenemos que salir de él para conferir existencia al objeto. Si pienso en una cosa todas sus realidades excepto una, entonces, por decir que una cosa deficiente tal existe no se le añade la realidad que le falta, sino que precisamente existe adoleciendo del mismo defecto que al ser pensada; de lo contrario, existiría algo diferente de lo que pensé. Si pienso ahora un ser como la Realidad suprema (sin defecto), queda por saber aún si existe o no, pues en cuanto Ideal está determinado tan omnímodamente como si fuera un objeto efectivamente real. Se ve por esto lo precipitada que es la conclusión de que en toda la realidad también está comprendida la existencia, y que, por ende, la existencia ya reside en el concepto de una cosa posible. Y así, por tanto, derrúmbase también la entera argumentación de que del concepto de un *ens realissimum* se sigue necesariamente su existencia.

La prueba cosmológica conserva el nexo de la necesidad absoluta con la realidad suprema, pero, en lugar de partir de la realidad suprema para inferir la necesidad de la existencia, parte más bien de la necesidad incondicionada, dada de
[1029] antemano, de algún ser para inferir su realidad ilimitada. A esta prueba, Leibniz, y tras él Wolff, la denominaron prueba *a contingentia mundi*. Reza así: si existe algo, entonces también tiene que existir un Ser absolutamente necesario. Ahora bien, al menos existo yo mismo; por consiguiente, existe un Ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia, y la mayor la conclusión a partir de una experiencia. Esta conclusión está basada en la ley natural de la causalidad, a saber: que todo lo contingente tiene una causa, que, si a su vez es contingente, tiene que tener asimismo una causa, hasta que la serie de las cosas[21] mutuamente subordinadas tiene que terminar en una causa[22] absolutamente necesaria sin la cual no sería completa. Pues un *regressus in infinitum*, una serie de efectos sin una causa primera, es algo absurdo. Todo lo que existe, empero, sólo puede existir de una de estas dos maneras: o bien de manera contingente o necesaria. Lo contingente tiene que tener en algún

[20] Orig.: *es ist ein Gott*, literalmente «hay un Dios».
[21] Orig.: *Sachen*, que en alemán hace posible el juego con *Ursache*.
[22] Orig.: *Ursache*, literalmente «cosa originaria».

lugar una causa de por qué existe así y no de otro modo. Ahora bien, yo existo, o el mundo en general existe contingentemente; por eso tiene que existir también un Ser absolutamente necesario como causa de que sea así y no de otro modo. Así pues, la prueba comienza propiamente con una experiencia; luego no es conducida enteramente *a priori*, o sea, no ontológicamente; y puesto que el objeto de toda experiencia posible llámase mundo, ésta se llama prueba cosmológica. Pero como también abstrae de toda índole particular de los objetos de la experiencia, por la que este mundo se diferencia de otro posible, y como sólo se basa en la experiencia de un mundo en general sin atender a su modo de ser, se la distingue, ya en su denominación, de la prueba fisicoteológica, que emplea como fundamentos de prueba las observaciones del modo de ser particular de nuestro mundo sensible. Ahora bien, la prueba cosmológica infiere además, a partir de la existencia de un Ser absolutamente necesario, que este Ser tiene a un tiempo que ser un *ens realissimum*. La inferencia reza así: este Ser necesario sólo puede estar determinado de una única manera, esto es, respecto de todos los posibles *praedicata contradictorie opposita*, siempre por uno solo de estos predicados opuestos; en consecuencia, tiene que estar omnímodamente determinado por su concepto. Ahora bien, sólo es posible un único concepto de una cosa que la determine omnímodamente *a priori*, a saber: el del *ens realissimum*, al convenir al mismo, de entre todos los posibles *praedicata contradictorie opposita*, siempre sólo lo real. Así pues, el concepto del Ser realí- [10
simo es el único por el que puede ser pensado un Ser necesario, es decir: existe un *ens realissimum* de manera necesaria.

Esta prueba cosmológica se apoya en la experiencia y aparenta de ese modo dar los pasos para llegar a la existencia de un Ser necesario. Pero cuáles sean los atributos de este Ser, esto no nos lo puede enseñar el concepto empírico, sino que ahí la razón prescinde enteramente de él e investiga con los solos conceptos. Pues cuando pregunto qué clase de atributos habría de tener un Ser absolutamente necesario, la respuesta es: aquellos de los que emana la necesidad absoluta. Ahora bien, la razón cree hallar única y exclusivamente en el concepto de un Ser realísimo los requisitos exigibles para una necesidad absoluta, y por ello concluye que el Ser absolutamente necesario es el Ser realísimo. Pero ¡cómo podría concluir esto si no presupusiera que el concepto de un Ser de realidad suprema satisface plenamente el concepto de la necesidad absoluta de la existencia! Pero ¿qué otra cosa quiere decir esto sino que se puede inferir de la realidad suprema la necesidad real absoluta?, tesis ésta sostenida por el argumento ontológico, el cual, por tanto, es aceptado en el concepto cosmológico y sentado como fundamento de éste, cuando sin embargo se había querido evitarlo. Ahora bien, como no logramos probar a partir del concepto de la Realidad suprema la existencia absolutamente necesaria del objeto correspondiente a esta Idea, tampoco lograremos ahora, a la inversa, demostrar a partir de la absoluta necesidad de una cosa su realidad suprema; pues la necesidad absoluta es una existencia por meros conceptos. Si digo, pues, que el concepto de un *ens realissimum* es un concepto tal, y en verdad el único conveniente y adecuado a la existencia necesaria, en ese caso tengo que conceder también que puede hacerse una inferencia a partir de él, a saber, a partir del concepto del Ser realísimo. Así pues, propiamente es sólo la prueba ontológica por puros conceptos la que en la llamada prueba cosmológica contiene fuerza probatoria, y la pretendida experiencia es enteramente superflua; ésta quizá sólo valga para conducirnos hasta el concepto de la

necesidad absoluta, pero no para demostrarla en alguna cosa determinada. Pues, tan pronto como tenemos intención de esto, tenemos que abandonar al punto
[1031] toda experiencia y buscar entre conceptos puros el que de entre ellos contenga las condiciones de la posibilidad de un Ser absolutamente necesario. Si, por lo tanto, fuera correcta la tesis de que todo ser absolutamente necesario es un ser realísimo, entonces también tendría que poder invertirse como todos los juicios afirmativos, a saber: que todo ser realísimo es un ser necesario. Puesto que esta proposición está determinada *a priori* meramente por sus conceptos, también el mero concepto de *ens realissimum* tiene que llevar aparejada la absoluta necesidad del mismo, lo cual, empero, era afirmado por la prueba ontológica y no quería reconocer la cosmológica, bien que basara en ello sus inferencias, aunque de manera encubierta.

¿Qué clase de concepto nos formamos, pues, de un ser, o de una cosa, absolutamente necesarios? En todas las épocas se ha hablado del Ser absolutamente necesario[23], pero no se ha empleado el mismo esfuerzo por entender si puede siquiera ser pensada y cómo puede ser pensada una cosa de esta especie que por probar su existencia. Ahora bien, es muy fácil dar una definición nominal de este concepto, a saber: que es algo cuyo no-ser es imposible; pero de este modo no se aprende nada respecto de las condiciones que hacen imposible que una cosa tal no sea. Pues cómo sea posible la no-existencia de una cosa es algo que el entendimiento humano no puede comprender, ya que sólo mediante la contradicción tiene éste un concepto de la imposibilidad. Para toda contradicción se requieren necesariamente dos cosas, pues una sola no puede contradecirse. Así pues, nunca puede ser una contradicción el que una cosa no sea, y, en consecuencia, tampoco puede ser una contradicción que un *ens realissimum* no sea. Para explicar la necesidad absoluta del *ens realissimum* tomó Wolff este ejemplo de necesidad absoluta: que un triángulo tenga tres ángulos es absolutamente necesario. Pero esta necesidad absoluta del juicio es sólo una necesidad condicionada de la cosa o del predicado en el juicio. La proposición tomada como ejemplo no dice que los tres ángulos sean absolutamente necesarios, sino que bajo la condición de que un triángulo exista (esté dado), también existen con él necesariamente los tres ángulos. Si suprimo el predicado en un juicio de identidad y conservo el sujeto se produce una contradicción. Por ejemplo, poner un triángulo y, sin embargo, suprimir los tres ángulos del mismo es contradictorio. Por eso digo que este predicado le conviene al sujeto de manera necesaria. Pero si suprimo el sujeto junto con el predicado no se produce ninguna
[1032] contradicción, pues no queda nada a lo que poder contradecir. Así, por ejemplo, no es una contradicción suprimir el triángulo junto con los tres ángulos. Es eso precisamente lo que pasa con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimo la existencia del mismo, suprimo la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde, pues, provendría la contradicción? Externamente no hay nada que esté en contradicción, pues la cosa no ha de ser externamente necesaria; internamente tampoco, pues al suprimir la cosa misma he suprimido a un tiempo todo lo interno.

Sea el siguiente ejemplo. Dios es omnipotente. Esto es un juicio necesario. No se puede suprimir la omnipotencia si pongo una divinidad con cuyo concepto ese predicado es idéntico. Así pues, tengo aquí una necesidad incondicionada lógica. Ahora bien, ¿qué sería una necesidad real absoluta? Consistiría en que fuera absolutamente necesario que tuviese que haber un Dios. Pero si digo: Dios no existe, entonces no están dados ni la omnipotencia ni ningún otro de sus predicados; pues todos han sido suprimidos junto con el objeto, y este pensamiento no muestra la más mínima contradicción. Así pues, del mismo modo que no puede nunca producirse una contradicción interna si suprimo el predicado de un juicio junto con el sujeto, sea cual sea el predicado, así tampoco me puedo hacer el más mínimo concepto de una cosa que, al ser suprimida junto con todos sus predicados, dejara una contradicción; y sin contradicción no tengo *a priori*, por meros conceptos puros, ninguna nota de la imposibilidad. Es, por tanto, posible en ese caso que Dios no exista. A la razón especulativa no le cuesta nada suprimir su existencia en el pensamiento. Toda la tarea del Ideal transcendental depende, ya de hallar un concepto para la necesidad absoluta, ya de hallar para el concepto de alguna cosa la necesidad absoluta de la misma. Si se puede lo uno, tiene que poderse lo otro; pues la razón sólo reconoce como absolutamente necesario lo que es necesario por su concepto. Pero ambas cosas sobrepasan por completo todos los esfuerzos por dar satisfacción a nuestro entendimiento en este punto, y al mismo tiempo todos los intentos de tranquilizarlo acerca de esta incapacidad suya. La necesidad absoluta, que necesitamos de manera tan imprescindible como fundamento último de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por muy estremecedoramente su- [1033]
blime que nos la pinte un Haller[24], está muy lejos de producir en el ánimo una impresión igual de vertiginosa; pues sólo mide la duración de las cosas, pero no las sostiene. Hay un pensamiento del que uno no puede librarse, pero tampoco soportar, a saber: el que un ser, que nos representamos como el Supremo de todos los seres posibles, se diga a sí mismo: existo por toda la eternidad; aparte de mí no hay nada, menos aquello que sólo por mi voluntad es algo; pero ¿cuál es mi origen? Aquí todo se estremece bajo nuestros pies, y tanto la máxima como la mínima de las perfecciones quedan suspendidas sin ningún sostén ante la razón especulativa, a la que no le cuesta nada hacer desaparecer sin la menor dificultad tanto a la una como a la otra. En suma, que la necesidad absoluta de una cosa será por toda la eternidad un problema irresoluble para el entendimiento humano.

Hemos seguido hasta ahora a Eberhard en su *Preparación para la teología natural.* Pero como éste pasa enseguida a la prueba fisicoteológica, nos parece más sistemático no emprender ahora todavía su examen, sino, una vez expuestos el concepto y las pruebas de la existencia de un Ser supremo por la razón pura, pasar ahora a los predicados ontológicos del mismo para completar la teología transcendental en su articulación de conjunto. En primer lugar, hay que considerar aquí la posibilidad de Dios, que nadie puede negar, pero tampoco probar; pues el conocimiento de esto sobrepasa toda razón humana. Y es que la realidad objetiva de la síntesis, por la que es generado el concepto, está basada, como ya ha sido mostrado, en principios de la experiencia posible; pues por experiencia entendemos precisamente la totalidad de todos los objetos de los sentidos. Así pues, ¿cómo voy a inteligir *a priori* la posibilidad de esta cosa si no puedo percibir la síntesis de sus predicados? Mi concepto es posible siempre que no se contradiga a sí mismo. ¡Este principio del análisis (el principio de contradicción) sólo es, empero, la nota

[23] Cfr. el pasaje paralelo de *KrV* A 592-593/ B 620-621.

[24] Albrecht von Haller (1708-1777), *Versuch schweizerischer Gedichte* (1777). Cfr. el pasaje paralelo (en realidad, un extracto) de *KrV* A 613/ B 641).

lógica de la posibilidad, por la que su objeto se diferencia del *nihil negativum*! Ahora bien, ¿cómo puedo inferir acto seguido la posibilidad de las cosas (real) de la posibilidad de los conceptos (lógica)? Pasamos ahora a la prueba de que el *ens realissimum* también es a un tiempo el *ens entium*; o sea, tal como lo expresamos arriba: que el Ser perfectísimo contiene en sí el fundamento de la posibilidad de todas las demás cosas. Esto ya lo hemos
[1034] demostrado por el hecho de que todas las cosas, como *partim realia, partim negativa,* presuponen un ser que contiene en sí todas las realidades y que, por la limitación de estas realidades, tiene que haber constituido esas cosas; pues, de lo contrario, no sería pensable de dónde vienen tanto lo real como lo negativo en las cosas; porque incluso la negación presupone siempre una realidad por cuya limitación ha surgido. En esto precisamente está basado el único fundamento de prueba posible de mi demostración de la existencia de Dios, que fue explicado más por extenso en un escrito publicado por mí hace algunos años[25]. Ahí se muestra que, de entre todas las pruebas posibles, únicamente ésta nos procura todavía el mayor grado de satisfacción, pues, si suprimimos un Ser originario tal, es suprimido al mismo tiempo el substrato de la posibilidad de todas las cosas. No obstante, tampoco esta prueba es apodícticamente cierta; pues no puede demostrar la necesidad objetiva de un Ser originario tal, sino sólo la necesidad subjetiva de admitirlo. Sin embargo, no puede ser refutada de ninguna manera, por estar fundada en la naturaleza de la razón humana; pues ésta me obliga absolutamente a admitir un ser que es el fundamento de todo lo posible, porque no podría, de lo contrario, conocer de ningún modo en qué sea algo posible. Del hecho de que el Ser supremo sea a un tiempo el Ser originario, del que hay que derivar la esencia[26] de todas las cosas, se sigue que el orden, la belleza, la armonía y la unidad que hallamos en las cosas no pueden ser siempre algo contingente, sino que, por el contrario, pueden inherir necesariamente en su esencia. Si vemos, por ejemplo, que la tierra está achatada en los polos, mientras que entre los trópicos, en el ecuador, está abombada, ello es consecuencia de la necesidad de su naturaleza, a saber, del equilibrio de la masa terrestre, en otro tiempo fluida. Por eso pudo Newton, previamente a toda experiencia –antes de que los astrónomos hubieran medido esta prominencia de la tierra en el ecuador–, sólo a partir del hecho de que en otro tiempo tenía que haber sido fluida, probar *a priori* con seguridad la figura terrestre. Ahora bien, el achatamiento de la forma esférica de la tierra encierra una gran ventaja, porque sólo de ese modo se impide que la prominencia de la tierra firme, o también de montañas de menor tamaño –quizá levantadas por terremotos–, desplace significativamente el eje terrestre de manera continuada y en relativamente poco tiempo; pues el abom-

[25] Es el conocido escrito publicado a finales de 1792 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Por *Beweisgrund* (que vertimos por «fundamento de prueba») hay que entender la *ratio probandi*. Es sabido que Kant ya había rechazado por esta época el «argumento cartesiano», y en esta obra insiste en ello con su célebre postura (recogida luego en *KrV*) de que «la existencia [Dasein] no es en absoluto un predicado o determinación» sino «la posición absoluta de una cosa». Por eso, su *propia «prueba ontoteológica»* de 1792 parte de lo «material de las posibilidades» como algo «puesto», e. d., dado *objetivamente* a nuestro pensamiento. Y de ahí que la existencia de Dios no sea una mera «necesidad lógica» (dependiente del principio de no-contradicción), sino una «necesidad real absoluta» [absolute Realnotwendigkeit], sin la cual quedaría suprimida toda materialidad o posibilidad.

[26] En este pasaje hemos optado, cuando era conveniente, por vertir literalmente *Wesen* por «esencia» y no, como hemos hecho habitualmente, por «ser» (siguiendo el *ens* latino).

bamiento de la tierra en el ecuador es una montaña tan colosal que el empuje de cualquier otra montaña nunca la sacará ni podrá sacarla significativamente de su posición respecto de los ejes. Pero por sabia que sea esta disposición, no debo [1035]
no obstante deducirla al punto, como algo contingente, de la voluntad divina, sino, tal como aquí ha sido efectivamente demostrado, contemplarla como una necesidad de la naturaleza de la tierra. Dios no pierde por ello nada de su majestad como Creador del mundo; pues, como es el Ser originario de cuya esencia se deriva la naturaleza de todas las cosas, también esta ordenación en la Naturaleza, conforme a la cual es necesaria una disposición, tiene que derivarse de su ser, pero no de su voluntad; pues, de lo contrario, sería meramente un arquitecto del mundo y no el Creador del mundo. Sólo lo contingente en las cosas puede deducirse de la voluntad divina y de los decretos arbitrarios de la misma. Ahora bien, todo lo contingente reside en la forma de las cosas; en consecuencia, sólo la forma de las cosas puede derivarse de la voluntad divina. Pero de ese modo no hacemos a las cosas mismas independientes de Dios, ni las sustraemos de ninguna manera a su altísimo poder supremo. Pues la materia, en la que reside lo real mismo, la deducimos del ser divino, contemplando a Dios como el *ens originarium,* que contiene en sí el fundamento de todas las cosas posibles. De ese modo, por tanto, hacemos las esencias de las cosas mismas derivativas de Dios, a saber, de su esencia. Pues no puede pensarse cómo una voluntad divina particular haría falta para que una cosa produzca ciertos efectos que se siguen necesariamente de su naturaleza; por ejemplo, cómo haría falta una voluntad divina particular para que un cuerpo líquido, cuando gira alrededor de su eje, adopte la figura de un esferoide; ¡pues éste es un efecto necesario de la propia naturaleza del cuerpo! Así pues, si quisiéramos deducirlo todo de la voluntad divina, haríamos entonces, precisamente por ello, independiente de Dios mismo lo que inhiere necesariamente en la naturaleza de las cosas. Sólo reconoceríamos un autor de lo contingente, esto es, de la forma de las cosas, pero no de la materia de lo necesario en la esencia de las cosas mismas. Si, por lo tanto, también estas leyes y disposiciones necesarias en la Naturaleza, que emanan del ser de las cosas mismas, han de depender de Dios (y tienen que hacerlo, porque, de lo contrario, no estamos en condiciones de indicar en parte alguna un fundamento de su posibilidad), entonces no pueden más que ser deducidas de su esencia originaria.

De todo lo que hasta aquí ha sido aducido por la razón pura en favor de la existencia de Dios, vemos que estamos justificados a admitir y presuponer un *ens originarium* que es a un tiempo *ens realissimum* como una hipótesis transcendental necesaria; pues un ser que contiene los datos para todo lo posible, y cuya [1036]
supresión suprime a un tiempo toda posibilidad, un Ser originario realísimo tal es, justamente por causa de su relación con las posibilidades de todas las cosas, una presuposición necesaria. Pues, aparte de aquel concepto lógico de la necesidad de una cosa –según el cual se llama absolutamente necesaria a la cosa cuyo no-ser sería una contradicción y, por ende, imposible–, tenemos aún en nuestra razón otro concepto de una necesidad real, cuando una cosa es *eo ipso* necesaria porque su no-ser suprimiría toda posibilidad. Es verdad que, en sentido lógico, la posibilidad antecede siempre a la realidad efectiva, y ahí puedo pensar la posibilidad de una cosa sin su realidad efectiva. Sin embargo, no tenemos *realiter* ningún concepto de la posibilidad más que por la existencia; y en el caso de toda posibilidad que pensemos *realiter* presuponemos siempre una existencia, y aunque no siempre la realidad efectiva de la cosa misma, sí una realidad efecti-

va en general, que contiene los datos para todo lo posible. Como, por lo tanto, todas las posibilidades presuponen siempre algo dado efectivamente –porque si todo fuera meramente posible lo posible no tendría ningún fundamento–, este fundamento de la posibilidad, en consecuencia, no puede él mismo ser sólo posible, sino que también tiene que estar dado efectivamente. Pero hay que notar bien que con ello tan sólo se demuestra la necesidad subjetiva de un ser tal; es decir, que nuestra razón especulativa ha menester de presuponerlo necesariamente, si es que quiere inteligir p o r q u é algo es posible; pero que de ningún modo puede demostrarse de ese modo la necesidad objetiva de esa cosa. Pues aquí la razón tiene que reconocer su debilidad para elevarse por encima de los límites de toda experiencia posible. Y siempre que pretenda también proseguir ahí su vuelo, sólo se precipitará en torbellinos y tifones que la arrastrarán a un abismo sin fondo donde será engullida por completo. De ahí que todo lo que la razón especulativa pueda enseñarnos acerca de la existencia de Dios consista en mostrarnos cómo una cosa tal tiene que ser necesariamente supuesta[27] por nosotros, pero no en que nos pueda dar una demostración de ella de manera apodícticamente cierta. Pero también eso ya es para nosotros una gran suerte, al ser apartados de ese modo todos los obstáculos para admitir la existencia de un Ser de todos los seres; y es más, si aún
[1037] hubiéramos de poder convencernos de ella de alguna otra manera, para creer de manera sólida e inquebrantable en una existencia tal. Pues el Ser supremo permanece, también ante el uso meramente especultavio de la razón, un Ideal sin tacha, un concepto que concluye y corona el entero conocimiento humano.

Todas las propiedades de Dios son (según Baumgarten) *quiescentes* u *operativae*[28]. *Perfectiones quiescentes* son aquellas con las que se piensa una acción que puede ser representada sin *nota actionis*; *operativae*, en cambio, las que no pueden ser pensadas sin las notas de una acción[29]. En primer lugar, queremos considerar sus *perfectiones quiescentes;* pues los predicados ontológicos son de esta clase. Aparte de la posibilidad y de la realidad efectiva[30], de las que ya hemos tratado según la capacidad de la razón especulativa, añadimos ahora que Dios es u n a s u b s t a n c i a. Este predicado conviene a Dios en cuanto cosa, pues todas las cosas son substancias. Por substancia se entiende lo real que sólo existe de por sí[31], sin ser una determinación de otra cosa. Lo opuesto de la substancia es el accidente, que sólo puede existir si inhiere en otra cosa. Así pues, los accidentes no son cosas separadas, sino diversas maneras, o sea, modos de la existencia de la substancia. Dios, empero, es una cosa de por sí y *eo ipso* una substancia. Así pues, si se le quisiera negar la substancialidad, habría que negar también su cosidad, es decir, suprimir el entero concepto de Dios. Pero si se admite a Dios como *ens realissimum*, entonces ya se sigue del concepto de una cosa que Dios es una substancia.

---

[27] Orig.: *hypothesiret*, en relación con la visión kantiana de la Idea de Dios como «hipótesis indubitable para nuestra razón especulativa» (cfr., por ejemplo, *infra* 1046).

[28] Cfr. *Met.* 815.

[29] Orig.: *Thätigkeit*. La traducción que se da en la *Metaphysica* baumgartiana del latino *actio* es *Handlung*.

[30] Aunque hemos optado en general por verter *Wirklichkeit* por «realidad efectiva», conviene señalar que en *Met. Würgligkeit* es dado como equivalente del latino *existentia*, y el adjetivo *würklich* como traducción de *actuale*.

[31] Orig.: *für sich*, traducción en este caso del *per se* latino (cfr. *Met.* 191-192, donde se trata de *substantia* y de *subsistentia* como *ein vor sich [sic] bestehendes Ding* y *das vor sich bestehm*, respectivamente).

Otro predicado ontológico de Dios es la u n i d a d[32]. Ésta se sigue del concepto de un *ens realissimum;* pues, en cuanto Ser sumamente real, Dios está determinado omnímodamente, al convenirle de todos los *praedicata contradictorie opposita* siempre sólo lo real. Un concepto tal de un ser que tiene toda realidad no puede ser más que *singularis* y nunca puede ser pensado de una especie; pues los individuos tendrían que ser diferentes unos de otros para ser cosas separadas. Pero en ese caso la diferencia sólo podría darse como un reparto de la realidad, o sea, que una cosa tendría que tener de suyo algo que no tuviera la otra. Pero esto contradice a nuestro concepto del *realissimum*.

De la unidad de Dios síguese su simplicidad. Pues todo *compositum reale* ha de verse como una realidad de substancias que, no obstante ser separadas, es- [1038]
tán *in commercio*. Si, pues, Dios fuera un *compositum*, tendría que estar compuesto de muchas partes que, o bien serían cada una un *ens realissimum* (y habría entonces muchos *realissima*, lo cual es una contradicción), o serían *partim realia, partim negativa*. Pero entonces el todo compuesto de estas partes sería él mismo sólo *partim reale, partim negativum*, luego no *realissimum*, y, en consecuencia, no sería Dios. Pues de muchas realidades limitadas no puede proceder nunca una realidad ilimitada, sino que el hecho de que una cosa tenga realidades ilimitadas ya supone la unión de toda la realidad en un sujeto. Esta unión constituye precisamente por ello la f o r m a de un *ens realissimum*. Pero en cuanto las realidades están repartidas (y este reparto tendría que suceder, si el *ens realissimum* fuera un *ens compositum*, entre las partes de este *compositum*) surgen las limitaciones. Pues donde la realidad está distribuida entre algunas partes no está toda la realidad en cada parte y, por consiguiente, hay en cada una de las partes una carencia[33] de la realidad que falta. La unidad de un *compositum* es siempre sólo la unidad contingente de una unión; es decir, que en todo compuesto me puedo representar las partes como separadas; y si están unidas, esto podría suceder así o de otro modo; pero la unidad de la substancia simple es necesaria. Esta misma simplicidad del *ens realissimum* también se demuestra por su necesidad absoluta. Pues si el *ens realissimum* fuera un *ens compositum*, todas las partes del mismo tendrían que ser *absolute necessaria*, siempre que el todo fuera absolutamente necesario, porque el todo no puede estar constituido de manera distinta que las partes que lo componen. Habría, por tanto, muchos *entia absolute necessaria*, lo que contradice, empero, al concepto de la necesidad absoluta. La tercera prueba de la simplicidad de Dios está basada en que todo *compositum* es al mismo tiempo divisible, al constar de partes. Pero la divisibilidad siempre comporta una mutabilidad interna en la cosa, porque la relación entre las partes en un *ens compositum* puede ser modificada. Así pues, toda substancia compuesta es internamente modificable; pero esto contradice al concepto de un *ens realissimum*. Precisamente porque el Ser sumamente real tiene que ser simple, tiene también que ser inmaterial; pues la materia constituye lo compuesto.

A Dios le conviene, además, la i n m u t a b i l i d a d. Ésta pertenece igualmente a sus *perfectiones quiescentes*. Pero no hay que confundir lo inmutable [1039]
como concepto con lo inmutable como cosa. Esta distinción no ha sido debidamente observada por Baumgarten; de ahí que colija la inmutabilidad de Dios del hecho de que todas las determinaciones de un ser sumamente real son absoluta

---

[32] Cfr. *Met.* 821.

[33] Orig.: *Mangel*, abandonando en este caso, por mor del castellano, su traducción por «defecto».

e internamente inmutables[34]. Pero de esto se sigue la inmutabilidad transcendental del concepto de Dios, que consiste en que Dios ya está omnímodamente determinado por su concepto. ¿Qué es mutación? Una sucesión de estados. Pero las mutaciones sólo pueden pensarse como posibles en el tiempo, pues en él hay sucesión. De ahí que, si se quiere demostrar la inmutabilidad de Dios como cosa, haya que demostrar antes que Dios no está en el tiempo. Pero esto se deduce del concepto de *ens realissimum;* pues si Dios estuviera en el tiempo, tendría que ser limitado. Ahora bien, es *realissimus;* por consiguiente, no está en el tiempo. Su inmutabilidad real se sigue también de su absoluta necesidad; pues si fuera tal que pudiera nacer en él algo que previamente no era en él aún efectivamente real, no podría decirse que es necesario en su modo de ser efectivamente real, sino que podría comportarse de otro modo: tan pronto estaría en un estado como en otro. De esta suprema inmutabilidad de Dios con respecto a todas sus realidades se sigue que es un antropomorfismo la representación de que Dios pueda volver a ser misericordioso cuando antes estaba en cólera. Pues esto supondría una mutación en Dios. Pero Dios es y permanece siempre el mismo, igual de misericordioso e igual de justo. Depende sólo de nosotros el que queramos convertirnos en objeto de su misericordia o de su justicia punitiva. Es en nosotros donde sucede una mutación; es nuestra relación para con Dios lo que cambia si nos hacemos mejores, de tal suerte que si antes nuestra relación para con Él era la de unos pecadores dignos de castigo con un Dios justo, ahora, tras habernos enmendado, esa relación es suprimida y sustituida por una relación de honrados amigos de la virtud. Así, tampoco podemos compaginar con el concepto de un Dios inmutable el que, cuando nuestro fin es reformarnos, actúe en nosotros más que antes, sino que somos nosotros los que, trabajando por hacernos mejores, nos haremos más capaces de recibir el influjo de su fuerza y seremos en mayor grado partícipes de ella. Su influjo mismo ni se hace más fuerte ni aumenta, pues eso sería una mutación en Él, sino que nosotros sentimos que es más fuerte, porque ya no nos resistimos a Él; pero el influjo sigue siendo el mismo.

[1040] El autor habla a continuación del politeísmo[35]. Éste nació sin duda de que los hombres no podían comprender el aparente conflicto de fines en el mundo, la mezcla del bien y del mal; por eso admitieron una pluralidad de seres que serían las causas de esto, y asignaron a cada uno un cometido especial. Pero, no obstante, todos los pueblos paganos han pensado, además de estos dioses inferiores, alguna fuente originaria especial de la que habrían provenido estos otros. Hacían, empero, de este principio primero algo tan bienaventurado de por sí que no se ocupaba para nada con el mundo. Son ejemplos de esto los tibetanos y otros pueblos paganos aún existentes en el interior de Asia. Y es que, en efecto, es ésta también la marcha de la razón humana, que necesita absolutamente la unidad en su representación y no puede detenerse hasta llegar a Uno que es superior a todo. Así pues, el politeísmo mismo, sin unión con una fuente originaria primera, hubiera repugnado al entendimiento común de los hombres; pues ya éste enseña el monoteísmo en la medida en que tiene como principio primero a un ser que es todo en todo. No debe pensarse, por tanto, que hubiera que basar la doctrina de un Dios único en un conocimiento humano sumamente avanzado, sino que ella es, antes al contrario, una necesidad de la razón más co-

[34] Cfr. *Met.* 839.
[35] Cfr. *Met.* 846.

mún. De ahí que ya en el comienzo fuera algo general. Pero, como a continuación se constataron toda clase de fuerzas destructivas en el mundo, no se creyó posible derivarlas de un mismo Dios junto con la concordancia y la armonía en la Naturaleza, y así se admitieron diversos dioses inferiores a los que se achacaban aquellos efectos particulares. Y como todo lo que acontece en el mundo puede ponerse bajo la rúbrica del bien o del mal, se admitió una dualidad de Dios, un *principium bonum et malum.* Y tal fue el maniqueísmo. Acaso no fuera éste algo tan absurdo ni incongruente, si se tiene en cuenta que los maniqueos pusieron aún por encima de esta dualidad un principio primero del que habría surgido aquélla. Pues si hubieran convertido ambos principios en *realissima,* hubiera sido una contradicción que un *ens realissimum* fuera *principium malum.* Ahora bien, no pensaron ninguno de los dos principios como *realissimum,* sino que sólo le daban a uno unas realidades y al otro otras; en consecuencia, también podían pensar en ellos la negación. Ahora bien, por encima de estos principios *partim realia, partim negativa* pensaron aún una primera fuente originaria de todo, un *ens realissimum.* Se puede comprender por esto que el politeísmo no suprimiera al monoteísmo, sino que ambos pudieran estar mutuamente unidos sin contradecirse, al ligarse con la palabra «Dios» conceptos distintos. [1041]

Pasamos a otro predicado ontológico del *ens realissimum* que es a un tiempo una *perfectio quiescens* del mismo, a saber, que es *extramundanum*[36]. Esto supone:

1) Que Dios es un *ens a mundo diversum,* o sea, que Dios está, de manera intelectual, fuera del mundo. Esto se opone al spinozismo, pues Spinoza creía que Dios y el mundo son una única substancia y que no hay ninguna substancia aparte del mundo. Este error venía de su defectuosa definición de substancia. Como matemático, habíase acostumbrado a encontrar definiciones arbitrarias y a deducir de ellas las proposiciones. Esto resulta aceptable en la matemática; pero tan pronto como este método quiere aplicarse a la filosofía se cae en errores. Pues aquí primero tengo que buscar y conocer las notas antes de hacer de ellas una definición. Pero Spinoza no hizo esto, sino que compuso para sí una definición arbitraria de substancia. *Substantia,* dice, *est, cuius existentia non indiget existentia alterius*[37]. Admitida esta definición, concluyó muy consecuentemente que sólo existe, por tanto, una única substancia: Dios. Todas las cosas en el mundo, empero, son accidentes que inhieren en esta divinidad, porque todas necesitan para existir la existencia de aquélla; en consecuencia, todo lo que existe está en Dios y nada puede ser ni ser pensado fuera de Dios. Pero esto equivale a afirmar que Dios y el mundo son una misma cosa. Pues todo el mundo es en Dios y aparte de él no hay nada. Por muy correcta que sea esta conclusión en cuanto a la forma, es errónea en cuanto al contenido; pues está deducida de un principio completamente falso, a saber, de una defectuosa definición de substancia. Ya hemos dado arriba otra definición de substancia[38], y la corrección de la misma es patente por no haber sido admitida arbitrariamente, como la de Spinoza, sino derivarse del concepto de una cosa. Este concepto de una cosa en general nos enseña, empero, que todo lo real que existe por sí, sin ser una determinación de otra cosa,

[36] Cfr. *Met.* 855.
[37] Cfr. su *Ética,* I, definición III.
[38] Cfr. *supra* 1037.

es una substancia, y, en consecuencia, que todas las cosas son substan-
[1042] cias. Pues la conciencia de mí mismo atestigua que refiero todas las acciones a Dios como al sujeto último que ya no es un predicado de otra cosa, y surge así el concepto de una substancia al percibir en mí mismo que yo no soy ya un predicado de otra cosa. Por ejemplo, cuando pienso soy consciente de que mi yo piensa en mí, y no alguna otra cosa. Concluyo, por tanto, que este pensar en mí no inhiere en otra cosa aparte de mí, sino en mí mismo, y también, en consecuencia, que soy una substancia, esto es, que existo por mí mismo sin ser un predicado de otra cosa. Yo mismo soy una cosa y, por ello, también una substancia. Pero si soy una substancia, o bien tengo que ser Dios mismo, o Dios es una substancia distinta de mí y, por ende, también distinta del mundo. Lo primero es absurdo porque contradice al concepto de *ens realissimum;* luego tiene que haber, aparte de mí, otra cosa que exista por sí, que no sea un predicado de alguna otra cosa existente, esto es, una substancia subsistente por sí. Es más, podrá haber, aparte de mí, diversas substancias distintas, porque son posibles infinitamente muchas cosas aparte de mí. Pero toda cosa no es *eo ipso,* por ser cosa, un predicado de otra cosa, sino que existe por sí y es, por tanto, una substancia. Todas estas cosas, empero, serán distintas unas de otras, porque, de lo contrario, no serían cosas separadas. Así pues, también un *ens realissimum,* que ya considerado como cosa tiene realidad máxima, tiene que existir de por sí sin ser un predicado de otra cosa, es decir, tiene que ser una substancia distinta de todo lo demás. El mundo comprende en sí cosas que son todas, sin excepción, substancias, porque, de lo contrario, si fueran sólo determinaciones de otra cosa, tendrían que dejar de ser cosas; por consiguiente, ¡tampoco el mundo entero será una determinación de Dios, sino que el *ens realissimum* tiene que ser distinto de él!

2) Que Dios es un *ens extramundanum,* es decir, que no pertenece al mundo, sino que está por completo fuera de él. Esto se opone a la tesis estoica de que Dios es el alma del mundo. Si así fuera, ambos, Dios y el mundo, tendrían que estar *in commercio* el uno con el otro, es decir, que uno tendría que
[1043] influir en el otro; por lo tanto, Dios no tendría que ser sólo activo, sino también paciente. Pero esta acción recíproca contradice a Dios y al concepto de él como *ens realissimum* y *necessarium.* Pues un *ens absolute necessarium* es *independens,* y, en consecuencia, también *impassibile* (no paciente). Pues si el mundo tuviera un influjo en Dios, de manera que éste fuera afectado por él, Dios tendría *eo ipso* que depender del mundo. El hombre, desde luego, no puede intuir un objeto más que en la medida en que tiene la receptividad de ser afectado por él; sin embargo, de Dios no puede predicarse una intuición tal, porque ésta comprende en sí una limitación.

Así pues, Dios está aislado; pero esto no significa que no tenga ninguna unión con el mundo, sino tan sólo que no tiene con él una unión de acción recíproca (un *commercium*). Dios, por tanto, influye en el mundo, o sea, es activo, pero el mundo no influye en él, esto es, Dios no es paciente. De la infinitud de Dios en sentido metafísico ya hemos tratado arriba y mostrado que, en lugar de ella, mejor podría hablarse de omnisuficiencia; pues es éste un concepto del entendimiento enteramente puro, mientras que aquel otro está tomado de la matemática y sólo le pertenece a ella.

De la eternidad de Dios. La magnitud de la existencia es la duración: unimos, pues, con la existencia el concepto de la magnitud, y esto sólo por medio del tiempo. Éste es, por ello, la medida de la duración. La duración

sin comienzo ni fin es eternidad. Pero, ¿qué es comienzo? ¿Qué es fin? Comienzo es una existencia. ¡Bien! Pero, ¿qué quiere decir esto sino que antes del comienzo de la cosa hubo un tiempo en el que la cosa no existía, y que después del fin de la cosa habrá un tiempo en el que la cosa no será? Así pues, tengo aquí siempre el concepto de un tiempo, y no podemos inventar ningún concepto de la eternidad que no esté afectado por el concepto del tiempo; pues comienzo y fin sólo son posibles en el tiempo. Pero la existencia divina nunca puede ser pensada como algo determinable por el tiempo; pues entonces nos tendríamos que representar a Dios como un fenómeno. Esto, empero, serían predicados antropomórficos que no pueden ser pensados de un *ens realissimum,* porque contienen en sí limitaciones. Pues la existencia de una cosa en el tiempo es siempre una sucesión de una parte del tiempo tras otra. La duración del tiempo, por así decir, es un continuo desaparecer y un continuo
comenzar. No podemos vivir un determinado año sin haber vivido otro. Ahora [1044]
bien, esto no puede de ninguna manera decirse de Dios, que es inmutable. Así pues, el tiempo, como limitación continua, tiene, según la cualidad, que ser contrario al *ens realissimum.* Si ahora me represento la eternidad como una duración sin comienzo ni fin, lo cual es la mínima definición que aún puedo dar de la eternidad, el concepto de tiempo, no obstante, está mezclado con ello. Pues duración, comienzo y fin son predicados que sólo pueden ser pensados de una cosa en el tiempo. Es verdad, claro está, que niego el comienzo y el fin de Dios, pero no gano mucho con ello, pues mi concepto de la eternidad no resulta por ello aclarado o purificado lo más mínimo. En el fondo, me represento a Dios en el tiempo, aunque aparte de Él comienzo y fin. Pero es sumamente necesario que omitamos en el concepto de Dios todas las condiciones del tiempo, porque, de lo contrario, esto nos induciría a sacar muchas conclusiones antropomórficas. Por ejemplo, si se piensa a Dios en el tiempo, aunque sin comienzo ni fin, no puedo en ese caso pensar cómo Dios no habría sufrido ninguna mutación por crear un mundo, ni lo que habría hecho antes de que el mundo exisitera. Pero si desecho toda condición del tiempo, entonces este antes y este después son algo que no puede pensarse en Dios, y si bien, no obstante, he de resignarme a no comprender tampoco la eternidad de Dios, al menos mi concepto es puro y sin tacha, aunque defectuoso. Se ha querido prevenir estas dificultades –surgidas cuando se representa la existencia de Dios en el tiempo– pidiendo que se piense toda sucesión del tiempo en Dios de manera simultánea; sin embargo, es ésta una pretensión que nos exige pensar una contradicción: ¡estados sucesivos en una cosa y, sin embargo, simultáneos! ¿Qué es esto sino una *contradictio in adiecto*? Pues, ¿qué significa simultáneo sino en un mismo tiempo? Y representarse en tal caso las partes sucesivas del tiempo en un mismo tiempo es contradictorio. Vemos por todo esto que, si nos queremos representar la eternidad como un atributo particular de Dios, es imposible pensarla sin el tiempo, porque el tiempo es precisamente la condición sensible de todas nuestras representaciones, la forma de la sensibilidad. Si queremos ahora, no obstante, excluir el tiempo del concepto de Dios, no nos queda de la eternidad más que una
representación de la necesidad de su existencia. Así pues, tenemos ya que dar- [1045]
nos por contentos con esto; pues, en vista de la debilidad de nuestra razón, sería una petulancia querer levantar el telón que oculta a Dios –como Aquel que es siempre y es inmutable– en santa obscuridad. Así pues, ser eterno significa (si queremos quitar de este concepto todas las representaciones sensibles del tiempo, y tenemos que hacerlo, porque esto podría, de lo contrario, corrom-

per fácilmente nuestro concepto de Dios mismo, que tiene que estar libre de toda limitación), ser eterno significa, pues, lo mismo que ser absolutamente necesario. Hemos visto que tampoco podemos pensar de manera concebible esta necesidad absoluta; pero ella es, no obstante, un concepto que la razón nos obliga a admitir antes de hallar descanso en sitio alguno. La eternidad tiene gran semejanza con la omnipresencia; pues así como la eternidad, según nuestras representaciones sensibles, colma todo tiempo, también su presencia, según nuestra representación sensible, es una culminación del espacio. La presencia espacial, o sea, la presencia de Dios en el espacio, está sometida a las mismas dificultades que la eternidad en su nexo con el tiempo; pues que una cosa pueda estar simultáneamente en más de un lugar en el espacio es una contradicción.

Por la omnipotencia de Dios se entiende habitualmente la capacidad de Dios de hacer efectivamente reales todas las cosas posibles. Es, empero, una gran presunción comparar cosas en sí mismas contradictorias, por ejemplo, un círculo cuadrado, con la capacidad de Dios y concluir luego que, ciertamente, Dios no puede una cosa tal; pero es una ligereza insensata querer pensar un ser de dignidad y majestad supremas en relación con *non entia*. En general, es algo muy indecente por lo que hace a la razón humana cuando ésta se permite raciocinar constantemente acerca de Dios –la cosa más sublime–, que ella sólo puede pensar débilmente, y quiere representarse todo con respecto a Él, incluso lo imposible; pues que, cada vez que se aventura en estas dimensiones del pensamiento, más bien debería retirarse humildemente, plenamente consciente de su incapacidad, y deliberar primero consigo misma cómo pueda pensarle a Él, Dios, dignamente. Por ello, resultan atrevidas todas estas expresiones aun cuando sólo fueran afirmadas de modo hipotético; ¡cuando, por ejemplo, se comete la osadía de caracterizar a Dios como un tirano que puede hacer eternas las penas del Infierno o, de acuerdo con la doctrina de la predestinación, destinar en absoluto a algunos hombres a la bienaventuranza y a otros a la condenación!

[1046] El antropomorfismo se divide habitualmente en el más grosero, cuando se piensa a Dios con una forma humana, y en el más sutil, cuando se le atribuyen a Dios perfecciones humanas sin apartar de ellas sus limitaciones. Pero especialmente este último es un peligroso enemigo de nuestro conocimiento puro de Dios; pues el primero es un error demasiado manifiesto como para que el hombre se deje engañar a menudo por él. Pero contra el antropomorfismo sutil tenemos que valernos tanto más de todas nuestras fuerzas cuanto más fácilmente se introduce subrepticiamente en nuestro concepto de Dios y lo corrompe. Pues es mejor no poder representarnos algo que pensarlo mezclado con errores. Es así como la teología transcendental expuesta en estas *Lecciones* debe manifestar su gran beneficio: que por medio de ella estemos en condiciones de apartar del conocimiento de Dios todo lo sensible que inhiere en nuestros conceptos, o que, al menos, seamos conscientes de que, si predicamos de Dios algo que no puede pensarse sin las condiciones de la sensibilidad, hemos de definir cabalmente tales predicados de Dios, aunque no siempre seamos capaces de representárnoslos completamente libres de toda tacha. La manera más fácil de eliminar felizmente todas las consecuencias del antropomorfismo es que nuestra razón renuncie de buen grado al conocimiento de la naturaleza de Dios y de sus propiedades, así como del modo de ser de éstas en el interior de su naturaleza, y que, teniendo presente su propia debilidad, se resigne a no atreverse

jamás a ir más allá de sus límites, sino que, antes bien, se contente con no conocer de Él, que permanecerá como objeto de una indagación eterna incluso para la razón más sagaz, más que aquello de lo que tengamos necesidad con respecto a nosotros mismos. Este interés de la humanidad es fomentado y alcanzado del mejor modo *per viam analogiae*, como veremos más adelante. Con esto damos por concluida la ontología[39], en la que hemos considerado a Dios como el Ser originario. Aquí hemos inferido, por un lado, del concepto del *ens realissimum* su originariedad, y por otro, a la inversa, del concepto del *ens originarium* su realidad suprema, etc. Nuestro esfuerzo y precaución en el conocimiento de esta parte especulativa de la teología se ven recompensados por el hecho de que en adelante admitimos a Dios en cuanto *ens realissimum*, junto con los predicados que emanan de este concepto, al menos como una hipótesis indubitable para nuestra razón especulativa, y que podemos estar seguros de que jamás hombre racional alguno nos podrá probar lo contrario, o arrumbar este soporte de toda razón [10
humana. ¿Acaso no es esto mejor que gloriarnos de conocer a Dios y sus atributos por la razón pura de manera apodícticamente cierta, pero, por otro lado, tener que temer cualquier ataque del adversario? Pues lo que ha podido enseñarnos la razón pura con respecto a Dios es, desde luego, sin tacha y está libre de errores. Podremos, por tanto, basar sin temor en este conocimiento, escaso pero correcto, nuestras demás investigaciones, y seguir construyendo sobre él con confianza. Es verdad que todo lo que hemos conocido acerca de Dios en esta teología transcendental es el mero concepto de un fundamento originario supremo; pero, del mismo modo que este concepto sería inútil por sí mismo sin un conocimiento mayor, resulta, en cambio, excelente aplicado como el substrato de toda teología.

Sección segunda

LA COSMOTEOLOGÍA[40]

Es verdad que con ocasión de la prueba ontológica de la existencia de Dios ya hemos tratado a un tiempo de la prueba cosmológica; pero esto se hizo con el único fin de comparar las dos pruebas de la teología transcendental y de mostrar el gran parentesco que hay entre ambas. Ahora, empero, queremos discutir más por extenso el entero concepto de Dios en la medida en que puede ser derivado de una experiencia sentada como fundamento (sin establecer ninguna determinación más precisa acerca del mundo al que esa experiencia pertenece)[41].

---

[39] Quizá hubiera debido decir mejor «la ontoteología».

[40] La presente sección no trata de la *prueba cosmológica* que, como señala Kant a continuación, ha sido ya discutida antes (cfr. *supra* 1006-1007 y, sobre todo, 1028-1031). Se trata de examinar ahora «el *concepto teísta* de Dios», esto es, el concepto de un *Autor del mundo inteligente y libre*, para lo cual hay que empezar por determinar los *predicados psicológicos* de Dios. En este contexto, Kant prosigue la discusión de la *Metaphysica* de Baumgarten; primero, con referencia a la sección intitulada *Intellectus dei* (*Met.* 863-889), por lo que toca al *conocimiento* divino; y luego, a partir de 1059, pasando a la sección titulada *Voluntas dei* (*Met.* 890-925), con lo cual inicia el tratado de la *voluntad* divina, que sólo será completado con la posterior exposición de los *predicados morales* de Dios (cfr. *infra* 1073 ss).

[41] Tal es, en efecto, el fundamento –punto de partida– con el que Kant caracteriza a la prueba *cosmológica* frente a la *fisicoteológica* (cuyo fundamento primero es la experiencia *determinada* de *este* mundo existente; cfr. *KrV* A590/ B 618).

Y es que la cosmoteología nos enseña el concepto teísta de Dios[42]; es decir, en este concepto conocemos a Dios como Inteligencia suprema, como el Ser supremo que por intelecto y libertad es el Autor de todas las cosas. El deísta entiende por el concepto de Dios tan sólo una naturaleza eterna que actúa ciegamente en calidad de raíz de las cosas, un Ser originario o una Causa primera del mundo; pero no se atreve a afirmar que Dios es por libertad el fundamento de todas las cosas. Pero, puesto que ahora nos interesa solamente el concepto de un Autor del mundo, esto es, el concepto de un Dios vivo, queremos ver si la razón nos puede proporcionar este concepto teísta de Dios como *summa intelligentia*. Este conocimiento no será completamente puro e independiente de toda expe-
[1048] riencia; pero la experiencia que en este caso tenemos que sentar como fundamento es la experiencia más simple que cabe, a saber, el conocimiento de nosotros mismos[43]. Así pues, pasamos ahora a los predicados psicológicos de Dios que tomamos de la naturaleza de nuestra alma y que atribuimos a Dios una vez apartadas sus limitaciones. Sin embargo, si ya en el caso de los predicados ontológicos, tomados completamente *a priori*, teníamos necesidad de tanta precaución para no mezclar con ellos las representaciones sensibles externas de los mismos, cuánto más necesaria no será ahora esta cautela cuando sentamos como fundamento sólo principios empíricos, o cuando al menos tenemos que abstraer de los objetos de los sentidos, como nosotros mismos, las determinaciones conforme a las cuales hay que formar el concepto de una Inteligencia suprema. Aquí habremos de aplicar toda nuestra atención para que no se nos escape ninguna limitación de la realidad y que, en lugar de hacer más perfecto nuestro concepto de Dios, no lo contaminemos con las negaciones introducidas en él. De ahí que, si encontramos en nosotros alguna realidad que podamos atribuir al Ser que tiene toda realidad, también tengamos que estar muy alerta para no predicar de Dios a la vez que la realidad lo negativo que, en nosotros, inhiere en esa realidad. Esta operación de apartar de lo real todo lo limitado nos resultará a menudo muy difícil, y es probable incluso que así no quede nada de toda la realidad. En ese caso, si en un cuidadoso examen de la realidad, una vez apartadas todas las limitaciones, no quedara nada positivo, es claro que no podremos pensar una realidad tal en Dios. Pero por muy pequeño que fuere lo real obtenido *via negationis* de una perfección que nos conviene a nosotros, no debemos omitirlo si en ello hay verdadera realidad, sino que tenemos que predicarlo *per viam eminentiae* de Dios. Aquí nos será muy útil especialmente la vía de la analogía[44], pues ésta nos enseña una semejanza perfecta de la relación entre las cosas en el mundo, de las cuales unas han de ser contempladas como fundamento y otras como consecuencia, por un lado, con la relación entre Dios y el mundo que recibe su esencia de Él, por otro.

Primero encontramos en nuestra alma una facultad de conocer. Nadie podrá poner en duda que ésta es una realidad. Todo hombre la tiene por esa gran perfección que le ha tocado en suerte. De ahí que también tengamos que incorporarla al concepto de un *ens realissimum*, una vez que primero hayamos apartado cuidadosamente todas las limitaciones que, en nosotros, inhieren en esa rea-

[42] Esto no es exclusivo de lo que Kant llama cosmoteología; más bien, pertenece en general a lo que, en un pasaje de la *Introducción* a estas *Lecciones* (cfr. *supra* 999-1000), ha denominado *teología natural*.

[43] Es el punto de partida wolffiano (cfr. *supra* 1006). Para la prueba *a posteriori* según Baumgarten cfr. *Met.* 854.

[44] Cfr. *supra* 1023.

lidad. Es verdad que de esto se sigue que por añadir esa realidad a nuestro con- [1049]
cepto de un Ser sumamente perfecto no surge ninguna contradicción, porque en el concepto una realidad no suprime a la otra. Así pues, del hecho de que en nuestro concepto de Dios podamos unir también la facultad de conocer con las otras perfecciones no se sigue aún que esta realidad también convenga a la cosa misma en la síntesis de todos los demás predicados; pues, de lo contrario, como ya fue mostrado arriba[45], tendríamos que poder conocer todos los predicados de la cosa junto con todos sus efectos, tal como están relacionados unos con otros en su composición efectivamente real, lo cual en el caso de un Ser sumamente perfecto es imposible para el entendimiento humano. De ahí que, del mismo modo que no podemos probar de manera apodícticamente cierta que la realidad de la facultad de conocer en composición con todas las demás realidades en la cosa misma no suprime a ninguna de éstas, tampoco ningún hombre podrá probar alguna vez lo contrario, a saber, que mediante la composición de la facultad de conocer con todas las demás realidades en la cosa misma sea suprimida alguna de éstas o limitada en sus efectos. Pues ambas cuestiones sobrepasan la capacidad de la razón humana. En tales casos, en los que por ambas partes es igual de imposible proceder según una prueba apodíctica, somos libres de escoger aquello que tenga para nosotros una mayor verosimilitud; y, entonces, nadie podrá negar que conforme al concepto de un *ens realissimum* tenemos ya muchas más razones para atribuir también al mismo la realidad de una facultad de conocer que para excluirla de esa totalidad íntegra de la realidad. Pues aquí ya tenemos una razón indudable de nuestra parte: que en nuestro concepto no se muestra nada contradictorio; y aunque de esto no se siga todavía la posibilidad de la realidad en el objeto mismo, no obstante, no alcanzamos a ver, aunque no podamos probarlo de manera apodícticamente cierta a partir de nuestro concepto de *ens realissimum*, por qué no habría de convenir en la síntesis esta realidad al Ser sumamente perfecto. Así pues, el deísta no tiene nada a su favor cuando niega tal cosa; porque también para negarlo sería menester una intelección de la naturaleza del *ens realissimum* que sobrepasa toda razón humana.

Pero tenemos un fundamento de prueba aún mucho más riguroso en favor del hecho de que conviene a Dios una facultad de conocer, a saber, un fundamento
tomado del m o d o d e s e r de un *ens realissimum*, y los fundamentos de [1050]
prueba tomados de ahí siempre tienen una fuerza mucho mayor que las pruebas a partir del mero concepto de un *ens realissimum*. Nuestro argumento es como sigue: el *ens originarium*, que contiene el fundamento de la posibilidad de todas las cosas, tiene que poseer una facultad de conocer, puesto que es la fuente originaria de los seres a los que conviene esta facultad, por ejemplo, los hombres. Pero, ¡cómo derivar de un ser algo que no tuviera el Ser originario mismo! Así pues, el Ser originario de todos los seres tiene que poseer una facultad de conocer. A esto objeta el deísta: en la fuente originaria de todas las cosas puede haber alguna otra realidad de la que proceda la facultad de conocer que inhiere en el hombre. Esta facultad de conocer podría no ser, por tanto, la realidad originaria, sino sólo una consecuencia de una realidad en el Ser originario desconocida para nosotros. Así, por ejemplo, los tibetanos se representan a Dios como una fuente originaria suprema de la que proceden todos los seres y a la que todos retornan, sin que este Ser originario posea las mismas perfecciones que convienen

[45] Cfr. *supra* 1024-1025.

a las cosas derivadas de él. Pero, ¿de dónde saca el deísta el fundamento para tal afirmación? Es verdad que nunca podremos refutarle de manera apodícticamente cierta; pero tampoco él estará alguna vez en condiciones de probar su opinión. Por el contrario, somos nosotros los que tenemos muchas más razones para admitir en el Ser originario la realidad de una facultad de conocer, aunque, claro está, no tal como se halla en el hombre, sino de muy distinta especie. Tampoco somos capaces de pensar cómo en el efecto podría haber una realidad que no estuviera ya en la causa, ni cómo los seres racionales habrían provenido de una fuente originaria muerta, carente de toda facultad de conocer. Pues no tenemos la más mínima noción de cómo una realidad podría producir otras realidades que no tuvieran con ella ninguna semejanza en absoluto. ¡De dónde, por tanto, le habría venido al hombre la facultad de conocer, si ésta no se derivara de la facultad de conocer del Ser originario! Vemos, pues, que la razón especulativa no sólo no nos pone obstáculos para admitir una facultad de conocer en el Ser supremo, sino que incluso nos impele a ello, porque, de lo contrario, tendríamos que buscar en Dios alguna otra realidad de la que fuera consecuencia la facultad de conocer en nosotros. Pero ésa sería una realidad de la que no nos podríamos hacer
[1051] cer en absoluto ningún concepto, es más, que no sólo tendría que permanecer completamente desconocida para nosotros, sino que sería una invención sin ningún fundamento.

Pues, ¿para qué habríamos de recurrir a realidades desconocidas e inconcebibles en Dios, si podemos explicar y deducir con mucha más comodidad la facultad en nosotros de conocer algo de la suma inteligencia del Ser originario supremo? Pero, ¿quién negará que la facultad de conocer es una realidad, y que, por lo tanto, tiene que ser atribuida al Ser realísimo? Así pues, Dios tiene una facultad de conocer; pero todas las limitaciones que hay en nuestra facultad de conocer tienen que ser cuidadosamente apartadas cuando pensamos una cosa tal en el Ser supremo. De ahí que la facultad de conocer en Dios:

En primer lugar, no sea sensible, sino un entendimiento puro. Así pues, tenemos que excluir del *ens originarium* la sensibilidad, porque un ser tal, en cuanto *ens independens,* no puede ser afectado por ningún objeto. El conocimiento sensible, empero, es aquel que recibimos de objetos que tienen un influjo en nosotros. En Dios no tiene lugar ningún influjo de los objetos, y, por ello, tampoco ningún conocimiento sensible; en un Ser originario todo conocimiento tiene que provenir necesariamente de un entendimiento puro, no afectado por representaciones sensibles. Así pues, no es porque las representaciones sensibles sean oscuras, como suele decirse[46], por lo que éstas no pueden ser atribuidas a Dios; pues encontramos que a menudo una representación que recibimos por los sentidos es mucho más clara que conocimientos ciertos obtenidos por el entendimiento; sino que hay que alejar de Dios toda sensibilidad porque es imposible, como ya quedó arriba mostrado, que en un Ser independiente puedan influir objetos.

En segundo lugar, el entendimiento de Dios es intuitivo. Pues el hecho de que nuestro entendimiento no pueda discurrir de otro modo más que de lo universal a lo particular es una limitación que no podemos atribuir de ningún modo a un Ser realísimo. Éste tiene, más bien, que in-

[46] Probable referencia a la postura racionalista que funda la distinción entre lo sensible y lo intelectual en el criterio de verdad de la claridad y la distinción.

tuir todas las cosas de manera inmediata por el entendimiento y que conocer todo de una vez. Es verdad que no nos podemos formar ningún concepto de un entendimiento intuitivo tal, porque nosotros no podemos intuir más que por los sentidos. Pero el hecho de que este entendimiento haya de estar en Dios se sigue de su realidad y originariedad supremas.

En tercer lugar, Dios lo conoce todo *a priori.* Nosotros podemos conocer sólo pocas cosas sin intuiciones sensibles previas; y esto [10
es algo completamente imposible para nosotros en el caso de todas aquellas cosas cuyos autores no somos nosotros mismos. Por ejemplo, nos podemos representar *a priori* en el pensamiento un jardín cuyos planos hemos proyectado nosotros mismos antes aun de que exista efectivamente; pero esto no puede suceder con las cosas que se hallan fuera de nuestro poder. El Ser originario es el fundamento de todo lo posible. Todo lo que existe depende y se deriva de él. De ahí que tenga que conocer *a priori* todo antes aun de que exista: todo lo posible. Dios conoce todas las cosas al conocerse a sí mismo, el fundamento de toda posibilidad; esto se denominó *theologia archetypa* o *exemplaris,* de la que ya hemos hablado arriba[47]. Así pues, Dios no conoce empíricamente, porque esto se contradice con un Ser originario independiente. Nosotros, los hombres, conocemos *a priori* muy pocas cosas y tenemos que agradecer casi todo nuestro conocimiento a los sentidos. Por la experiencia sólo conocemos los fenómenos, el *mundus phaenomenon* o *sensibilis,* no el *mundus noumenon* o *intelligibilis,* no las cosas como son en sí mismas. Esto queda mostrado por extenso en la doctrina del ser (ontología). Dios conoce todas las cosas como son en sí mismas, esto es, *a priori* inmediatamente por intuición del entendimiento; pues Él es el Ser de todos los seres, en el que tiene su fundamento toda posibilidad. Si nos quisiéramos lisonjear de conocer el *mundus noumenon,* tendríamos que estar con Dios en una comunidad tal que en ella fuéramos inmediatamente partícipes de las ideas divinas, que son autoras de todas las cosas en sí mismas. Esperar esto ya en la presente vida es ocupación del místico o del teósofo. De ahí viene en China, en el Tíbet y en la India, la autoaniquilación mística por la cual uno se figura finalmente disuelto en la divinidad. En el fondo, podría calificarse al spinozismo por igual de gran fanatismo que de ateísmo. Pues Spinoza estatuyó en Dios, como substancia única, dos predicados: extensión y pensamiento. Todas las almas, decía, sólo son modificaciones del pensamiento divino, todos los cuerpos modificaciones de su extensión. Así pues, admitió que todo lo que existe se encuentra en Dios. Pero incurrió de ese modo en groseras contradicciones. Pues, si hay una única substancia, entonces, o bien tengo yo mismo que ser esta substancia, y por ende Dios; pero esto contradice a mi dependencia; o bien soy un accidente; pero esto contradice al concepto de mi yo, por el que me pienso como un sujeto último que ya no es un predicado de otra cosa.
La atención, la abstracción, la reflexión, la comparación, son todas sólo instru- [1
mentos de un entendimiento discursivo; no pueden, por tanto, pensarse de Dios; pues Dios no tiene conceptos, sino sólo intuiciones, por las que su entendimiento conoce inmediatamente todos los objetos tal como son en sí mismos; mientras que todos los conceptos sólo son mediatos, por surgir de notas universales. Un entendimiento, empero, que conoce todo inmediatamente, un entendimiento intuitivo, no tiene necesidad de razón, pues la razón es sólo una característica de

[47] Cfr. *supra* 995.

las limitaciones del entendimiento y le procura a éste los conceptos. Pero ahí donde éste ya recibe por sí mismo los conceptos no necesita ninguna razón. El término «razón» está, por ello, por debajo de la dignidad de la naturaleza divina. Hay que suprimir por completo este concepto en un Ser realísimo, y es mejor atribuirle sólo un entendimieno intuitivo que una perfección suprema del conocimiento. De esta intuición inmediata del entendimiento no tenemos nosotros ahora ningún concepto; pero que el alma, tras la muerte, como inteligencia, pudiera tener en lugar de la sensibilidad una intuición similar, por la que pudiera conocer en las ideas de la divinidad las cosas en sí mismas, eso es algo que no cabe negar, pero tampoco demostrar.

El autor[48] divide el conocimiento divino en: *scientia simplicis intelligentiae, scientia libera* y *scientia media*[49]. Por lo que hace al término «ciencia» *(scientia),* el mismo es inconveniente aplicado a Dios. Pues no es admisible hacer en Dios ninguna diferencia entre saber, creer y opinar[50], porque todo su conocimiento es intuitivo y excluye, en consecuencia, toda opinión. De ahí que sea innecesario dar a su conocimiento el nombre antropomórfico de ciencia; mejor lo denominamos simplemente conocimiento. La división misma apenas estaría fundada si la pensamos en Dios. Por *scientia simplicis intelligentiae* entiende el autor el conocimiento de todo lo posible; por *scientia libera* el conocimiento de todo lo efectivamente real. Sin embargo, en lo referente a Dios no hay diferencia entre lo posible y lo efectivamente real, pues un conocimiento completo de lo posible es al mismo tiempo un conocimiento de lo efectivamente real. Y es que lo efectivamente real está ya comprendido en lo posible, pues lo que es efectivamente real tiene también que ser posible, o no sería efectivamente real. De ahí que cuando Dios piensa todo lo posible piense ya también de ese modo todo lo efec-
[1054] tivamente real. La diferencia entre *scientia simplicis intelligentiae* y *scientia libera,* pues, tiene lugar sólo en nuestra representación humana del conocimiento de Dios, pero no en este conocimiento mismo. Y es que nos representamos que al conocer Dios su propia esencia *(simplex intelligentia)* conoce de ese modo a un tiempo también todo lo posible, porque es el fundamento de todo lo posible. Así pues, derivamos el conocimiento de lo posible de su naturaleza, y llamamos a este conocimiento *cognitio simplicis intelligentiae.* Por *scientia libera,* empero, pensamos el conocimiento que Dios tiene de lo efectivamente real en la medida en que en este conocimiento es consciente de su libre elección de las cosas: pues, o bien todas las cosas son efectivamente reales según la necesidad de su naturaleza: y tal sería el principio de la emanación; o bien existen por su voluntad: y tal es el sistema de la creación. Ahora bien, en la medida en que Dios, en el conocimiento de todo lo posible, es consciente de su libre voluntad referida a las cosas que ha hecho efectivamente reales de entre todas las posibles, en esa misma medida pensamos en Él una *scientia libera.* Esta representación, pues, está fundada en el sistema de la creación, según el cual Dios es por su voluntad el Autor de todas las cosas. Pero también hay una conformidad con el principio de la emanación. Como todo lo que existe es efectivamente real por la necesidad de la naturaleza divina, Dios sería consciente de todas las cosas, pero no por ser consciente de su propia elección libre de las cosas, sino por ser consciente de su

[48] Esto es, *Baumgarten,* todas las veces en las que Kant habla del «autor».
[49] Cfr. *Met.* 874, 875 y 876, respectivamente.
[50] Sobre estos tres «grados» de «tener por verdadero» algo cfr. *KrV* A 820-831/ B 848-859.

propia naturaleza como causa de todas las cosas. En esto está fundado todo su conocimiento: en que Dios es *ens entium,* el Ser originario independiente. Pues si Dios no fuera la Causa de las cosas, o no podría conocerlas, porque no habría nada en su naturaleza que le pudiera proporcionar un conocimiento de las cosas que hay fuera de Él; o las cosas tendrían que tener en Él un influjo por el cual le darían noticia de su existencia. Pero entonces Dios tendría que tener un conocimiento sensible de ellas, luego ser *passibilis,* lo cual, sin embargo, contradice a su independencia como *ens originarium.* De ahí que, si Dios ha de conocer las cosas sin sensibilidad, no pueda conocerlas más que siendo consciente de sí mismo como Causa de todas las cosas. Y, en consecuencia, el conocimiento divino de todas las cosas no es otro que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo como de una fuerza eficaz. El autor divide aún la *scientia libera* en *recordatio, scientia visionis* y *praescientia*[51]. Sin embargo, esta división de nuevo está establecida según las representaciones humanas y no es pensable en el conocimiento divino mismo. Para Él, el Inmutable, nada ha pasado ni [1055]
está por venir, pues Él no está en el tiempo. Conoce todo de una vez intuyéndolo, ya esté o no presente según nuestra representación. Si Dios conoce todo, conoce también nuestras acciones libres, incluso aquellas que realizaremos en el futuro. Pero la libertad de nuestras acciones no es suprimida ni limitada por el hecho de que Dios las prevea, pues Él prevé a un tiempo todo el nexo en el que están comprendidas aquellas acciones: los motivos que nos conducen a realizarlas y las intenciones que nos esforzaremos en plasmar con ellas. Por el hecho de que Dios prevea todo esto, no por ello determina en modo alguno que tenga que suceder. Así pues, por su presciencia no hace en absoluto necesarias nuestras acciones futuras, como han creído algunos equivocadamente, sino que sólo ve que sucederán tales o cuales acciones. Por lo demás, el concepto de presciencia es antropomórfico y no puede, por ello, ser pensado en Dios mismo. Por el contrario, no constituye ya ninguna dificultad representarse cómo Dios conoce las acciones libres futuras de los hombres. Inteligir tanto lo uno como lo otro es igual de necesario para nuestra razón.

La llamada *scientia media,* o sea, el conocimiento de aquello que podría suceder en otros mundos posibles fuera del existente, es una distinción completamente inútil. Pues, si Dios conoce todo lo posible, lo conoce tanto de suyo como *in nexu,* y, en consecuencia, conoce de ese modo todos los universos posibles. Un conocimiento es libre cuando el objeto depende del conocimiento. De ahí que nuestro conocimiento no sea libre, porque los objetos nos están dados, y nuestro conocimiento depende de los objetos. Tiene, pues, que ajustarse a la constitución de los objetos. En Dios, por el contrario, el conocimiento es libre, porque la existencia del mundo depende de este conocimiento. Así pues, que el conocimiento de Dios sea libre presupone que Dios es causa del mundo por libertad, o sea, que es el Autor del mundo.

Todos los errores presuponen apariencia y engaño. No son un simple defecto de conocimiento, pues eso sería ignorancia, sino que son consecuencia de impedimentos positivos a la verdad. Dios no conoce nada *a posteriori;* ningún objeto puede influir en Él; pues Él es independiente, porque es el Ser originario y, en consecuencia, también *impassibilis.* Pero precisamente porque ningún objeto influye en Él, tampoco ningún objeto puede engañarle. Así pues, Dios es *infallibilis*[52]. Las [1056]

[51] Cfr. *Met.* 875.
[52] Cfr. *Met.* 879.

pruebas que, específicamente, parten de ciertos predicados que convienen a Dios siempre son mejores que las que sólo se derivan del concepto de un *ens realissimum.* Pues aquí a menudo es difícil averiguar si algo es una realidad pura.

El autor denomina *analogon modi* a la *scientia visionis* o *libera*[53] como si el conocimiento de una cosa que es efectivamente real contuviera más que el conocimiento de lo posible. Sin embargo, esta diversidad de la cosa, en la medida en que es primero posible y luego deviene existente, sólo es una diferencia por lo que toca a las relaciones de tiempo y no atañe a Dios. Pasa ahora el autor a otra propiedad de Dios, a saber, a la sabiduría divina[54]. Pero el autor se anticipa con ello, porque la sabiduría ya presupone una facultad de desear que, sin embargo, no ha sido demostrada con respecto a Dios. Pues, en cuanto *summa intelligentia,* Dios tiene tres predicados que le atribuimos tomándolos de la psicología, a saber: conocimiento, placer y displacer[55], y facultad de desear[56]. Así pues, deberíamos con razón seguir aplazando este tratamiento de la sabiduría divina; no obstante, para no abandonar la ordenación del autor, queremos exponer ya ahora provisionalmente algo acerca de esto. Un ser que tiene conocimiento tiene que poseer las dos propiedades del conocimiento siguientes:

1) La perfección teorética del conocimiento. Esto comprendería la cuestión de en qué medida el conocimiento es un conocimiento común o es ciencia. Ninguno de los dos es adecuado a Dios, sino que sólo son apropiados para el hombre. Pues el conocimiento común es un agregado, mientras que la ciencia es un sistema de conocimientos. Ambos comprenden una pluralidad de conocimientos, con la sola diferencia de que en el primer caso están amontonados sin principio, mientras que en el segundo están unidos en común bajo una unidad. La perfección teorética del conocimiento de Dios se denomina omnisciencia.

2) La perfección práctica del conocimiento. Esto comprende:

a) habilidad, esto es, la perfección en el conocimiento consistente en elegir los medios según fines discrecionales que aún son problemáticos.

b) Prudencia. Éste es el conocimiento de los medios para fines dados, en la medida en que los medios para estos fines no están plenamente en mi poder. Estos medios son seres racionales. La prudencia no
[1057] es, por tanto, sino una habilidad para servirse de seres que actúan libremente con vistas a fines dados.

c) Sabiduría, esto es, la perfección del conocimiento en la derivación de cada fin a partir del sistema de todos los fines. El contento está basado en la unidad de los fines.

Es fácil de ver que las dos primeras perfecciones del conocimiento, a saber, habilidad y prudencia, no pueden predicarse de Dios, porque son demasiado an-

[53] Cfr. *Met.* 881.
[54] Cfr. *Met.* 882.
[55] Cfr. la equivalencia, por ejemplo, en *Met.* 655 con *voluptas* y *taedium,* respectivamente.
[56] Lo que en la *Metaphysica* baumgartiana se denomina *facultas appetitiva;* a su vez, el deseo [Begierde] es *appetitus.*

tropomórficas, y, además, porque lo que contienen de real ya está en la omnisciencia. ¡Cómo se quiere, por ejemplo, atribuir la prudencia a Dios cuando tiene todas las perfecciones del poder y, por consiguiente, nunca se le pueden dar unos fines cuyos medios no estuvieran plenamente en su poder! Está por debajo de la dignidad de la naturaleza divina pensar que Dios es hábil y prudente; por el contrario, la sabiduría en sentido propio no le conviene más que a un ser de perfecciones supremas. ¿Pues quién sino Él conoce el sistema de todos los fines; y quién sino Él está en condiciones de derivar de ahí cada fin? Pero, si también se quiere predicar la sabiduría de los hombres, entonces no puede entenderse por ella otra cosa que la composición de todos nuestros fines con la moralidad. Pues precisamente la moral tiene por objeto la consideración de cómo cada fin puede tenerse junto con la Idea del todo de todos los fines, y enjuicia todas las acciones como reglas comunes. Así pues, en la medida en que nuestro conocimiento de las acciones humanas es derivado del principio de un sistema posible de todos los fines, en esa misma medida puede llamarse sabiduría humana. Así podemos dar, pues, un ejemplo *in concreto* de un entendimiento supremo que discurre del todo a lo particular, a saber: nuestro proceder en la moral, porque aquí también determinamos el valor de cada fin a partir de una idea del todo de todos los fines. En cambio, en el caso del concepto de felicidad no tenemos un concepto del todo, sino que la componemos sólo de partes. Y de ahí que no podamos ordenar nuestras acciones según una Idea de felicidad, porque un todo tal no [1(
puede ser pensado por nosotros. Pero el hombre tiene una idea del todo de todos los fines, aunque nunca la alcance plenamente y por eso no sea sabio. De ahí que la sabiduría divina se diferencie de la humana no sólo según la cantidad, sino incluso según la cualidad, del mismo modo que su necesidad absoluta se diferencia de la existencia de todas las demás cosas.

La sabiduría divina consiste también en el acuerdo de la elección divina consigo misma. Un plan de elección que en su realización produjese colisiones, y que por ello requiriese excepciones, no puede ser el más perfecto. De ahí que el plan de Dios de la ordenación de la Naturaleza tenga que estar en conexión con la entera voluntad divina. Y precisamente esta plena unidad en la elección de los medios para sus fines es una propiedad de la sabiduría divina. Pero aplazamos todo lo demás acerca de esto hasta que hayamos tratado de la voluntad divina, que es a donde corresponde.

El autor habla también de la omnisciencia divina[57], y la determina como un atributo diferente del conocimiento divino. Sin embargo, en Dios no podemos señalar especialmente el saber para distinguirlo del creer, del opinar y del conjeturar. Pues lo último no cabe en Dios, el cual conoce todo; su conocimiento es por ello un saber, pues este saber emana de la omnisuficiencia del conocimiento. Precisamente porque no conocemos las cosas completamente, a menudo nuestro conocimiento no es un saber, sino una creencia, mientras que el conocimiento completo que Dios tiene de todo es omnisciencia.

Para concluir este tratado del conocimiento divino añadimos aún una observación referida a la Idea platónica. El término «idea» propiamente significa *simulacrum,* y en la filosofía humana, por ello, un concepto de la razón, en la medida en que ninguna experiencia posible puede ser adecuada a la misma. Platón pensó las ideas de la divinidad como los arquetipos de las cosas, conforme a los

[57] Cfr. *Met.* 889.

cuales estas cosas estarían ordenadas, pero nunca puestas como algo adecuado a la idea divina. Por ejemplo, la idea divina del hombre, como arquetipo, sería la idea sumamente perfecta del hombre sumamente perfecto. Los individuos singulares, los hombres efectivamente reales, estarían formados con arreglo a esta idea,
[1059] pero nunca de manera que se correspondieran plenamente con la misma. Más tarde se le acusó de hacer pasar por substancias esta idea en Dios. En el siglo II surgió finalmente una secta llamada ecléctica que soñó con la posibilidad de llegar a ser partícipe de estas ideas divinas. Y en esto se basó toda la teosofía mística, que en el fondo no era, por tanto, más que una filosofía platónica corrompida.

Tras haber tratado del primer predicado tomado de la psicología con referencia a Dios, o sea, de la facultad de conocer o entendimiento, el autor pasa enseguida a la voluntad de Dios, que es una perfección práctica, como aquél lo es teorética. Pero aquí se presentan ya nada más comenzar muchas dificultades, como cuando se pregunta: ¿tiene Dios una facultad de desear, y cómo está hecha? Todos los deseos son o bien inmanentes o bien transientes; es decir, se refieren a la cosa que los tiene y permanecen en la misma, o se refieren a algo que está fuera de la cosa. Ninguno de estos dos tipos, empero, puede ser pensado en un Ser de todos los seres. En primer lugar, un Ser omnisuficiente no puede tener deseos inmanentes, precisamente por ser omnisuficiente. Pues todo deseo siempre está dirigido solamente a algo posible y futuro. Pero Dios tiene todas las perfecciones actualmente, y, por ello, no le queda nada que pudiera desear como posible en el futuro. Tampoco se puede representar en Dios un deseo de algo que esté fuera de él, pues entonces necesitaría la existencia de otras cosas para cumplir la conciencia de su propia existencia. Pero esto va contra el concepto de un *ens realissimum*. La pregunta crucial es pues: ¿cómo hemos de pensar un Ser perfectísimo que tenga deseo? Las investigaciones siguientes nos conducirán a su respuesta. Todas las facultades de nuestro ánimo son: 1) conocimiento, 2) sentimiento de placer y displacer, o mejor, puesto que el término sentimiento parece indicar algo sensible, facultad de complacencia y displicencia, y 3) facultad de desear.

De entre todos los seres sólo hay algunos que tengan una facultad de representación. En la medida en que estas representaciones pueden convertirse en la causa de los objetos de la representación, o sea, de la realidad efectiva de los mismos, aquéllos se llaman seres vivos. La facultad de desear es pues la causalidad de la facultad de representación con respecto a la realidad efectiva de sus
[1060] objetos. La voluntad es la facultad de los fines. La complacencia no puede consistir, como la define el autor, en la conciencia de la perfección, porque la perfección es la concordancia de lo múltiple para formar una cosa. Pues no quiero saber en qué siento placer, sino qué es el placer mismo. Este placer no consiste en la relación de mis representaciones con el objeto, sino, más bien, en la relación de las representaciones con el sujeto, en la medida en que estas representaciones pueden determinar al sujeto a hacer efectivamente real el objeto. Así pues, en la medida en que la representación es la causa de la existencia del objeto se llama facultad de desear; en la medida, empero, en que es ella la que determina al sujeto a desear se denomina placer. Vemos, pues, claramente que el placer precede al deseo. La complacencia en la propia existencia, que, sin embargo, es una existencia dependiente, se llama felicidad. La felicidad es, por tanto, el contento con mi propia existencia dependiente. Pero una complacencia completa en la

propia existencia independiente se llama *acquiescientia in semetipso*[58] o autosuficiencia *(beatitudo)*. Esta beatitud de un ser consiste, pues, en la complacencia en la propia existencia sin necesidades, y, por ello, conviene única y exclusivamente a Dios; pues sólo Él es independiente. Así pues, si la voluntad de Dios ha de ser representada por el entendimiento como la voluntad de un Ser autosuficiente, síguese de esto que, antes de tratar de la voluntad divina, hay que explicar primero la facultad del objeto de la complacencia y la displicencia, y luego también la autosuficiencia de Dios. Este intento es nuevo; pero está basado en la consecuencia natural de las ideas, conforme a la cual ha de exponerse primero aquello sin lo cual el asunto no puede ser conocido con claridad. Para responder, por tanto, a aquella cuestión principal de cómo en el Ser realísimo pueda haber una facultad de desear, y cómo esté hecha, tendremos que tratar primero de su facultad de placer y displacer, y de su beatitud. Si ha de tener lugar un nexo entre el entendimiento y la voluntad divinos, entonces hay que mostrar cómo un Ser autosuficiente podría ser causa de algo distinto fuera de él. Pues es de aquí de donde se deriva su voluntad, por la cual ha de ser creador del mundo. Vemos que las cosas en el mundo pueden llegar a ser la causa de algo distinto de ellas; pero esta cualidad no se refiere a las cosas mismas, sino sólo a la determinación de ellas; no a las substancias, sino sólo a la forma. Se sigue de esto [1061]
que la causalidad en Dios, por la cual ha de ser Autor del mundo, tiene que ser de especie muy distinta. Y es que no se puede pensar la causalidad de Dios, o sea, su capacidad de hacer efectivamente reales otras cosas fuera de Él, más que en su entendimiento, o, con otras palabras: sólo mediante su entendimiento un Ser autosuficiente puede llegar a ser la causa de otras cosas fuera de él; y precisamente esta causalidad del entendimiento que hace efectivamente reales los objetos de sus representaciones se denomina voluntad. La causalidad del Ser supremo con respecto al mundo, o sea, la voluntad por la cual hizo el mundo, está basada en su entendimiento supremo, y no puede basarse en otra cosa más que en él. Pues piénsese lo opuesto del entendimiento, esto es, una raíz eterna de todas las cosas que obra ciegamente, una *natura bruta*. ¿Cómo va a haber en ésta una causalidad? Sin entendimiento no tiene ninguna capacidad de referirse ella misma –de referir su propio sujeto– a algo distinto, o sea, de llegar a tener representaciones de algo fuera de ella; y, sin embargo, sólo bajo esta única condición es posible que algo sea la causa de otras cosas fuera de sí mismo. Así pues, de esto se sigue que un Ser autosuficiente sólo puede producir las cosas fuera de sí mismo mediante una voluntad, y no mediante la necesidad de su naturaleza. La autosuficiencia de Dios unida a su entendimiento es la omnisuficiencia. Pues, al conocerse a sí mismo, conoce de ese modo todo lo posible que está contenido en Él como en un fundamento. La complacencia de un ser en sí mismo, como en un fundamento posible de la producción de las cosas, determina la causalidad. Podemos expresarlo así con otras palabras: en Dios la causa de su voluntad de que haya cosas fuera de Él consiste en su autocomplacencia suprema, en la medida en que es consciente de sí mismo como Ser omnisuficiente. Dios se conoce a sí mismo mediante su entendimiento supremo como el fundamento omnisuficiente de todo lo posible. En esta capacidad ilimitada en relación con todas las cosas posibles tiene la complacencia suprema, y este contento de sí es la causa de que haga efectivamente real lo posible. Así pues, tal es

[58] Cfr. *Met.* 892.

en Dios el deseo de producir las cosas fuera de sí mismo. El producto de una voluntad tal será el todo máximo de todo lo posible, esto es, *summum bonum finitum*, el mundo sumamente perfecto.

Cuando nos hacemos una representación semejante de la voluntad del Ser su-
[1062] premo, adecuada a éste, cesan todas las objeciones que en otras ocasiones se hacen a menudo contra la posibilidad de una voluntad en un Ser autosuficiente. Pues todas estas objeciones sólo van en contra del concepto antropomórfico de la voluntad de Dios. Se dice, por ejemplo: un ser que desea algo distinto de sí mismo no puede estar satisfecho más que si aquello deseado por él existe efectivamente. La voluntad o el deseo de algo presupondría, pues, que la complacencia o el contento de un ser que tiene tales deseos no puedan ser completos si no es por la existencia de otras cosas. Esto sucede ciertamente en el caso de todo ente creado; aquí el deseo de algo siempre presupone una necesidad por la que deseo tal cosa. ¿Pero cuáles son la razón y el origen de esto? Pues que ninguna creatura es autosuficiente, sino que cada creatura necesita aún muchas cosas. De ahí que no pueda desear nada fuera de sí sin que, mediante la producción de lo que deseaba, no consiga un grado más alto del contento de sí. Pero en un ser que es independiente y, por tanto, autosuficiente, el fundamento de su voluntad y el deseo de que haya otras cosas además de él reside en que reconoce en sí la capacidad de hacer efectivamente reales las cosas fuera de él. Vemos así, pues, que incluso según la razón pura en un Ser autosuficiente puede haber, no obstante, una facultad de desear y una voluntad; es más, que sería imposible pensar un ser poseedor de un supremo contento de sí, unido con un entendimiento supremo, como un Ser independiente sin pensar en él al mismo tiempo una causalidad en relación con los objetos de sus representaciones. Desde luego, hay que suprimir aquí el concepto antropomórfico de la voluntad; pues surge, de lo contrario, en lugar de concordancia, una fatua contradicción. Pero antes de pasar al tratado propiamente tal de la voluntad divina, tenemos primero que tomar de la fisicoteología una introducción al mismo.

Sección tercera

LA FISICOTEOLOGÍA[59]

Pues se plantea la pregunta siguiente: ¿cabe concluir del orden finalístico en
[1063] la Naturaleza la existencia de un autor inteligente de la misma? Hume hace en sus *Diálogos*[60] una nada débil objeción en contra de esta posibilidad. Dice, a saber, que si se admite una causa primera que hubiera introducido por inteligencia y libertad todo el orden en la Naturaleza, no podría comprenderse ni cómo esta Inteligencia suprema podría tener todas las perfecciones necesarias para la producción de tal armonía, ni de dónde habrían provenido todas estas excelencias en este Ser. Esto, dice, sería tan poco comprensible como el modo en el que habrían surgido las perfecciones en el mundo sin suponer un autor inteligente del mismo. La fuerza de esta objeción sólo se apreciará debidamente cuando hayamos aprendido a reconocer cómo para nosotros es de todo punto imposible afirmar la necesidad absoluta de un Ser originario primero o conocer de dónde procede Dios mismo. Ahora bien, tampoco puede haber respuesta para esta otra pregunta: ¿de dónde provienen todas las perfecciones en Dios? Por otro lado, empero, hemos mostrado ya que si bien no podemos inteligir con nuestra razón la existencia de un Ser cuyo no-ser es imposible –en una palabra, una existencia absolutamente necesaria–, no obstante, esta misma razón nos impele a admitir tal cosa como una hipótesis subjetivamente necesaria para nosotros, porque, de lo contrario, no podemos indicar ningún fundamento de por qué en general algo es posible. Así pues, si incluso para nuestra razón especulativa es una verdadera necesidad admitir la existencia de Dios, entonces, del hecho de que no pueda probar apodícticamente tal cosa, no se sigue más que ello está por encima de su capacidad. Por lo que hace ahora a la objeción humeana, ella es, sin embargo, a pesar de las apariencias, errónea; pues comparemos ambas hipótesis entre sí. La primera dice así: un Ser supremo sumamente perfecto es por inteligencia el autor del mundo. La segunda es: una Naturaleza eterna que obra ciegamente es la causa de toda la conformidad a fines y de todo el orden en el mundo. Veamos si podemos admitir esto último. Pero ¿acaso podemos pensar sin contradicción que la conformidad a fines, la belleza y la armonía en el mundo hayan nacido de una *natura bruta*, dado que tales cosas tienen que ser manifiestamente predicados de un entendimiento? ¿Cómo la naturaleza de cosas diferentes podría convenir de por sí, a través de tal diversidad de medios en unión unos con otros, en la consecución de unos propósitos finales determinados? En el mundo encontramos por doquier una cadena de efectos y causas, de fines y medios, de regularidad en el nacer y el perecer; ¿cómo todo esto podría alcanzar por sí el estado en que se encuentra; o cómo una Naturaleza todopoderosa que sólo obra ciegamente podría ser la causa de esto? Y es que la conformidad a fines en los efectos presupone siempre un entendimiento en la causa. ¿O qué concurrencia de casualidades ciegas estaría en condiciones de producir ni siquiera una polilla con una estructura finalística? Hume dice: ciertamente una mera fecundidad está en condiciones de producir una armonía en sus efectos. Pues esto lo vemos ahora manifiestamente en el mundo por las cosas que siguen naciendo; nosotros mismos, como seres inteligentes, somos engendrados sensiblemente por nuestros padres, no creados por su entendimiento. Bien. Y el todo de todas las cosas, el universo, ¿es

---

[59] La ocupación con lo que Kant llamaría más tarde «fisicoteología» es muy temprana en su actividad filosófica. Especialmente (aunque ya anteriormente hay esbozos de esto) en su *Allgemeine Naturgeschichte*... (1755), en donde, frente a la postura newtoniana acerca de una «intervención directa» de Dios en el curso de la Naturaleza (para Kant una muestra de «antropomorfismo» y de «razón perezosa»), defiende que *precisamente* la *suficiencia de la Naturaleza* (el orden de sus leyes) es la prueba de la existencia de una Inteligencia ordenadora suprema.

[60] Cfr. sus *Diálogos sobre la religión natural* (ed. castellana con estudio preliminar de Manuel Garrido y trad. de Carmen García-Trevijano, Madrid, Editorial Tecnos, 1994). Kant podría referirse al razonamiento puesto en boca de Filón (que representa un escepticismo extremo) de «que el orden, la disposición o el ajuste de las causas finales no es por sí mismo prueba alguna de designio...» (ed. cit., 80). Pero los *Diálogos* concluyen, con todo, con la creencia teísta, expresada por Cleantes (representante de un escepticismo moderado), en un Artífice inteligente del mundo, a pesar de todas las oscuridades sobre su *naturaleza*. Además, la sentencia de Filón, que cierra los *Diálogos*: «Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un fiel y verdadero cristiano» (188), seguramente no está muy lejos del *espíritu* del teísmo moral kantiano, acaso simplemente con poner «criticista» ahí donde dice «escéptico».

producido pues por una causa fecunda? ¡Qué sofisma! ¿Puede acaso un ser compuesto que consiste en verdaderas substancias, como es el mundo, tener entendimiento? ¿Es posible para nosotros pensar un entendimiento dividido? Así pues, es de seguro más comprensible admitir que un entendimiento y una voluntad supremos han proyectado y realizado todas las ordenaciones finalísticas en el mundo que admitir que una causa fecunda carente de entendimiento haya tenido que producir todo esto gracias a la necesidad de su naturaleza. Esto último no cabe pensarlo sin contradicción; pues sin entendimiento la Naturaleza ni siquiera tiene, en el supuesto de que quisiéramos pensar un Ser originario tal que obra ciegamente, la capacidad de referirse a su sujeto, a cosas fuera de ella. ¿Cómo entonces va a tener causalidad, o la capacidad de hacer efectivamente reales las cosas fuera de ella, y cosas, además, concordantes con un plan? Pero si ahora todavía se producen cosas en el mundo por fecundidad, éstas sólo son las formas de las cosas. Las cosas mismas ya están contenidas en los sentidos que, por lo que hace a su origen primero, no pudieron ser producidos más que por un Ser por su libertad y su inteligencia. Si admitimos, por el contrario, una Inteligencia suprema que ha producido por su voluntad toda la Creación, entonces no me resulta en absoluto inconcebible cómo pueda haber un orden finalístico en la Naturaleza, puesto que lo deduzco de un entendimiento primero. Pero cómo este Ser primero tenga todas las perfecciones suficientes, o de dónde haya obtenido este Ser tales perfecciones, es algo que se sigue de su necesidad absoluta que, a causa de las limitaciones de mi razón, ciertamente no pue-
[1065] do penetrar, pero que, por ello, tampoco puedo negar. Tras esta introducción previa pasamos ahora a la discusión propiamente dicha de la voluntad divina, y seguimos en ello al autor en cuanto al orden de los parágrafos.

Primero habla el autor de que la facultad de desear en Dios no puede ser sensible. Esto es consecuencia de que Dios, en cuanto *ens originarium independens*, no puede ser afectado por objetos. Pero de esto, como de lo que dice el autor acerca de la *acquiescentia Dei in semetipso*, ya hemos tratado por extenso más arriba. Si preguntamos ahora: ¿en qué consiste la voluntad divina?, vale como respuesta que consiste en que el entendimiento divino determine su acción para la producción de los objetos que se representa. En los hombres el placer en un objeto es la complacencia. Así encuentro, por ejemplo, complacencia en una casa aunque sólo la vea en un boceto. Pero la complacencia en la existencia de los objetos se llama interés. Ninguna de estas dos cosas puede predicarse de Dios. Él no tiene ni placer ni interés; pues es autosuficiente y ya tiene un contento de sí completo en su propia existencia independiente; no necesita ninguna cosa fuera de sí que pudiera aumentar su beatitud. Así pues, sólo podemos atribuir a Dios un análogo del interés, o sea, una semejanza de la relación. La relación entre el beneficio que recibo de un ser dichoso que no necesita de mí y la voluntad de este ser por la que me confirió el beneficio es la misma que la existente entre todo lo bueno que hay en el mundo y la voluntad de Dios que, por lo demás, me es desconocida en cuanto a su naturaleza. Lo único que sé es que su voluntad es pura bondad, y esto me basta. Así pensaron los estoicos el ideal del sabio como si no sintiera compasión de ninguna necesidad, pero cuyo mayor placer consistiría en remediar cualquier necesidad. Entre los hombres esto no es posible; pues aquí tiene que añadirse aún al bien que conozco un resorte, antes de que haga efectivamente el bien. Esto viene de que mi acción está limitada y tengo, por tanto, cuando quiero aplicar mis fuerzas para hacer un bien, que juzgar primero si de ese modo no podría quedar agotada mi

capacidad para la producción de otro bien. Aquí necesito, pues, ciertos resortes que determinen mis fuerzas justamente con vistas a tal o cual bien, puesto que no tengo capacidad suficiente para producir efectivamente todo el bien que conozco. Ahora bien, estos resortes constan de ciertos respectos subjetivos por los cuales es determinada mi complacencia electiva sólo ahora, después de haberla [1066]
precedido la complacencia judicativa, o sea, el conocimiento del bien. Si se suprimiese este respecto subjetivo, entonces también sería suprimida mi elección del bien. Sucede algo muy distinto con Dios. Él posee el poder supremo unido con el entendimiento supremo. Pues bien, al conocer en sí mismo su entendimiento la capacidad de hacer efectivamente reales los objetos de su representación, es determinado entonces *eo ipso* a actuar y a producir el bien, a saber, la máxima suma posible de todo el bien. Así pues, en Dios sólo hace falta la representación del bien para hacerlo enseguida también efectivamente real. No necesita ser impelido primero a ello; en Él no tienen lugar resortes particulares; es más, en Él no es posible ningún respecto subjetivo, porque Él ya es de por sí omnisuficiente y tiene la beatitud suprema. Por ello, cuando se habla de motivos en Dios, no puede entenderse por esto más que el bien en el objeto, pero sin ninguna relación subjetiva con Dios, como si de ese modo hubiera pretendido alabanza y gloria. Pues esto no es acorde con la dignidad de un Ser sumamente bienaventurado, sino que Dios conoce el bien posible por su entendimiento y al mismo tiempo su capacidad de producirlo. En este conocimiento reside a un tiempo el fundamento de que lo realice efectivamente.

La voluntad divina es libre. La libertad de la voluntad es la capacidad de determinarse a actuar con independencia de *causae sūbjectae* o de estímulos sensibles, o sea, la facultad de querer *a priori*. Pero como en nosotros las inclinaciones precisamente son las condiciones subjetivas del contento de sí, el concepto de la libertad humana está sometido a muchas dificultades psicológicas. Pues el hombre es un eslabón de la Naturaleza y pertenece al mundo sensible, luego está sometido también a las leyes de los fenómenos. Todos los fenómenos están determinados recíprocamente a cumplir ciertas leyes, y precisamente la determinación de todos los sucesos en la Naturaleza bajo leyes universales constituye el mecanismo de la Naturaleza. El hombre, pues, en cuanto eslabón de la Naturaleza está sometido a este mecanismo natural o, al menos, a un mecanismo psicológico. ¿Cómo pensar entonces sus acciones como algo independiente de los sucesos naturales, o sea, como acciones libres? Es verdad que el hombre tiene conciencia de sí mismo como objeto intelectual, pero también esta conciencia tiene sus dificultades, con las que se ocupa la psicología. Aquí no nos conciernen, pues en Dios están por completo fuera de lugar. Dios se dis- [1067]
tingue por completo del mundo, no tiene vinculación ninguna con espacio y tiempo, por ende tampoco está sometido a las leyes de los fenómenos y, en general, no está determinado por nada. Por consiguiente, queda excluido de por sí el que su voluntad estuviera determinada por otras cosas en calidad de resortes. Tampoco son posibles en él inclinaciones que cambien su estado, pues es el Autosuficiente. Por lo tanto, si queremos pensar el concepto de la libertad divina depurado de toda limitación, diremos que no es más que la completa independencia de su voluntad, tanto de cosas exteriores como de condiciones interiores. Ahora bien, del mismo modo que no debemos temer que este concepto de la libertad divina pueda estar expuesto a alguna dificultad psicológica, pues éstas conciernen sólo a la libertad humana, tampoco puede evitarse, por otro lado, el defecto de que este concepto no pueda ser representado

in concreto. Pues ¿de dónde tomaremos un ejemplo para presentar un concepto tal con claridad? Y es que una libertad de esta especie no conviene a nadie más que a Dios; pero esto es lo que ocurre en general, que cuando purificamos los predicados divinos de toda negación, no tenemos medios para pensar tales predicados *in concreto*, pues han sido eliminadas todas las condiciones sensibles. Ahora bien, precisamente porque tal cosa no puede ser aclarada mediante un ejemplo, acaso se podría sospechar que el concepto mismo es oscuro o incluso falso; pero donde puede ofrecerse una prueba *a priori*, luego de forma apodícticamente cierta, ahí no hay que temer ningún error, aun cuando la incapacidad de nuestra razón, o también de toda razón, nos prohíba exhibir *in concreto* un caso de ello. Ahora bien, el hecho de que la voluntad divina tenga que ser absolutamente libre se prueba porque, de lo contrario, Dios no podría ser *ens originarium*, esto es, con otras palabras, que no podría ser Dios. Pues en cuanto *prima causa mundi* su voluntad tiene que ser independiente de todas las cosas, porque no existía nada que como resorte pudiera determinarle a algo. Tampoco podían surgir en Él, estando en posesión del sumo contento de sí, inclinaciones a ninguna cosa. Así pues, conviene a Dios tanto la libertad transcendental, consistente en una espontaneidad absoluta, como la libertad práctica, o sea, la independencia de su voluntad de impulsos sensibles. Aquélla, o sea, la espontaneidad absoluta de las acciones, no puede probarse en relación con los hombres, es
[1068] más, ni siquiera puede conocerse su posibilidad, porque nosotros, los hombres, pertenecemos al mundo y somos afectados por las cosas; pero en relación con Dios puede ser pensada sin la menor dificultad. Esto mismo vale de la libertad práctica, que también hay que suponer ya en los hombres si es que no ha de ser suprimida toda la moralidad. El hombre actúa según la Idea de una libertad como si fuera libre y *eo ipso* es libre. Esta capacidad de actuar permanentemente conforme a la razón tiene que encontrarse enteramente en Dios, porque todos los impulsos sensibles son imposibles en Él. Es verdad que a esto se objeta lo siguiente: que Dios no puede sino resolver lo que resuelve. En consecuencia, no actúa libremente, sino conforme a la necesidad de su naturaleza. El hombre, empero, puede resolver también algo distinto, por ejemplo, en lugar de ser bondadoso en un caso también puede no serlo. Pero esto es en el hombre un defecto de su libertad, porque no siempre actúa conforme a su razón; pero en Dios no se trata de la necesidad de su naturaleza si no puede resolver otra cosa de la que resuelve, sino más bien de verdadera libertad, porque no resuelve nada que no sea conforme a su entendimiento supremo. El fatalismo predica de Dios una necesidad ciega, lo que contradice al concepto de una Inteligencia suprema. En este sentido, esta opinión equivocada merece el nombre de fatalismo, del mismo modo que denominamos «acaso» al ciego azar. Surge el fatalismo cuando no se distingue la necesidad ciega de la naturaleza de la necesidad física y práctica. Es verdad que el fatalista se remite a ejemplos según los cuales Dios no habría actuado más que conforme a una necesidad de su naturaleza; por ejemplo, que Dios habría creado un mundo sólo hace tantos o cuantos años, y que habría estado ocioso durante toda la eternidad anterior. Esto, dice el fatalista, no puede explicarse de otro modo más que suponiendo que Dios tuvo que crear el mundo precisamente en ese momento. ¡Pero qué antropomórfica es esta representación! En relación con Dios no cabe pensar ni años ni tiempo. Él no está en el tiempo; y encerrar su actuación dentro de la condición del tiempo significa pensar en contradicción con el concepto de Dios.

El autor presenta la división de la voluntad divina en *voluntas antecedens et consequens*[61]. *Voluntas antecedens* se refiere al objeto de mi voluntad según conceptos universales. Por ejemplo, un rey quiere hacer felices a sus súbditos por ser sus súbditos. *Voluntas consequens* se dirige al objeto de mi voluntad en su deter- [1069]
minación omnímoda. Por ejemplo, el rey quiere recompensar a sus súbditos sólo en la medida en que sean súbditos dignos. El concepto humano de tiempo, según el cual una voluntad es la precedente y a ésta le sigue la otra, tiene que ser apartado de ambas especies de voluntad, y aplicada de este modo a Dios es apropiada a la majestad de un Ser supremo. Esta división de la voluntad está fundada en cualquier ser racional; pero en Dios tiene que desaparecer toda sucesión. En los hombres la *voluntas antecedens* es la orientación provisional de la voluntad; la *voluntas consequens*, empero, la resolución. En Dios, por el contrario, la *voluntas antecedens* ya reside desde siempre en el decreto y se dirige sólo a aquello en el objeto que éste tiene en común con otras cosas que Dios no quiere.

Que todo lo que sucede en el mundo es conforme al decreto divino se infiere de que, de lo contrario, no existiría. Pero si queremos inteligir los motivos de la voluntad divina, si queremos saber qué había en el mundo por lo que Dios lo ordenó así; si queremos inteligir los fines de su voluntad, encontramos sin embargo que su voluntad es inescrutable. Es verdad que podemos, gracias a la analogía de una voluntad perfecta, aprovechar algo de estos propósitos para nuestro particular beneficio, pero estos juicios tienen que ser sólo problemáticos y no ser establecidos por nosotros de manera apodícticamente cierta. Pues sería presunción, esto es, una intromisión en el sagrado derecho de Dios, querer determinar con precisión si esto o lo otro es, o tiene que haber sido, un fin en la producción de cierta cosa. En algunos casos la sabia voluntad de Dios y su propósito son manifiestos; por ejemplo, toda la estructura del ojo humano muestra sabios medios para el fin de la visión. Pero lo que para nuestra razón es imposible de decidir es si en una cosa determinada se halla el fin mismo o sólo una consecuencia de fines aún superiores que constituyen la conexión de todos los fines. Pues la suposición de que todo en el mundo tiene una utilidad y un propósito adecuado, si ha de ser constitutiva, va mucho más allá de aquello a lo que puede autorizarnos hasta ahora la observación; pero como principio meramente regulativo es de gran ayuda para ampliar nuestro conocimiento y puede por ello ser útil a la razón en todo momento sin ser, no obstante, nunca perjudicial. Pues,
si suponemos de antemano mil sabios propósitos del Autor del mundo, podemos [1070]
por esta vía hacer multitud de descubrimientos. En cualquier caso, no puede seguirse de ahí ningún error, salvo que allí donde esperábamos una conexión teleológica *(nexus finalis)* se encuentre una conexión meramente mecánica o física *(nexus effectivus)*; con lo cual, en tal caso, sólo echamos de menos una unidad mayor, pero no arruinamos la unidad de la razón en su uso empírico. En el *nexus effectivus* el fin siempre es lo último, mientras que el medio es lo primero; pero en el *nexus finalis* el propósito precede siempre al uso de los medios. Así, por ejemplo, es un *nexus effectivus* el hecho de que un enfermo logre mediante las medicinas su fin, la salud; en cambio, es un *nexus finalis* el hecho de que el enfermo se haga primero el propósito de sanar, antes de aplicar los medios para ello. De la voluntad de Dios siempre conocemos sólo el propósito condicionado; por ejemplo, que si existen los hombres han de tener visión y que por ello su ojo tiene que estar dispuesto de un modo y no de otro; pero nunca conocemos su

---

[61] Cfr. *Met*. 899; ya tratada, entre otros por Leibniz en su *Teodicea* (I, 22 ss.).

propósito final; por ejemplo, por qué existen los hombres. Es verdad que podemos estar seguros de que los hombres son un fin en sí mismos y no la consecuencia de fines aún superiores; pues esto último significaría rebajar a los seres racionales de su dignidad; pero éste es también el único caso en el que podemos estar seguros de ello. Por lo que hace a las demás cosas en el mundo, en cambio, es imposible conocer si su existencia era la intención final de Dios, o si sólo era necesaria como un medio para fines superiores.

El conocimiento de que a partir de la constitución primera de la naturaleza puede inferirse un primer principio como Inteligencia suprema muestra en general la posibilidad y la necesidad de una fisicoteología. Es más, a la tesis de que todo lo bueno y ordenado a fines proviene de Dios ya podemos llamarla una fisicoteología general. Pero si encontramos que una gran parte del orden y de la perfección en la Naturaleza tiene que ser deducida según leyes universales de la esencia misma de todas las cosas, no por ello sustraemos tales leyes a la soberanía divina, sino que incluso estas leyes universales siempre presuponen un principio de la mutua conexión de toda posibilidad. Que la voluntad de Dios tiende a fines es un predicado psicológico, y aquí su voluntad nos es incomprensible en cuanto a su naturaleza e inescrutable en cuanto a sus propósitos. Los demás predicados de su voluntad eran *ontológicos*; ahora nos restan aún los *morales*.

SEGUNDA PARTE [1071]

LA TEOLOGÍA MORAL

Sección primera

DE LOS ATRIBUTOS MORALES DE DIOS

El concepto de Dios no es un concepto de la Naturaleza y no es necesario en un respecto psicológico; pues tanto en la psicología como en el conocimiento de la Naturaleza no debo de ningún modo, en cuanto percibo belleza y armonía, enseguida echar mano de Dios. Eso sería proceder a la manera de la razón perezosa, la cual gustosamente desea ser liberada de seguir adelante en la indagación que, partiendo de efectos naturales, concluye causas asimismo naturales. Debo, por el contrario, seguir aquí el método que pueda fomentar la cultura de mi razón: debo, pues, inquirir en la propia Naturaleza las causas próximas de las que proceden tales efectos. Es así como llego a conocer las leyes universales que gobiernan el curso de las cosas en el mundo. Antes de eso, me veo en la necesidad de admitir como hipótesis un ser que contenga en sí mismo el fundamento de tales leyes universales; pero, aun prescindiendo de esta hipótesis, puedo no obstante hacer grandes progresos en la física, siempre que me empeñe en descubrir todas las causas intermedias. La fisicoteología tampoco me da un concepto de Dios determinado en cuanto Ser omnisuficiente, sino que me enseña a conocerlo sólo como un ser muy grande, esto es, inmenso[1] Pero de esta manera no encuentro aún suficiente satisfacción en relación con lo que necesito conocer de Dios. Pues me puedo preguntar aún si quizá no sería posible otro ser, poseedor de un poder y de un conocimiento aún mayores que este reconocido primer principio de la Naturaleza. Un concepto de Dios indeterminado, empero, no me sirve de nada. Por el contrario, el concepto de Dios es un concepto *moral y necesario en sentido práctico*; pues la moral contiene las condiciones del comportamiento de los seres racionales, bajo las cuales únicamente pueden éstos ser *dignos de la felicidad*. Estas condiciones, o sea, estos deberes, son apodícticamente ciertos; pues están fundados necesariamente [1072]
en la naturaleza de un ser libre racional. Sólo bajo ellos puede un ser tal hacer-

[1] Sobre Dios y sus perfecciones como *immensa* [unermesslich] cfr., por ejemplo, *Met.* 861.

se digno de la felicidad. Ahora bien: si no puede esperarse un estado de cosas en el que la creatura que haya obrado conforme a estas leyes eternas e inmediatas de su naturaleza, haciéndose así digna de la felicidad, pueda también realmente llegar a participar de esta felicidad; si, por ende, no hay un bienestar consiguiente al buen comportamiento, en ese caso entrarían en contradicción el curso de la Naturaleza y la moralidad. Pero tanto la razón como la experiencia nos muestran que, en el presente curso de las cosas, la estricta observancia de todos los deberes moralmente necesarios no siempre está en vinculación con el bienestar, sino que la probidad más digna de respeto y la integridad son a menudo ignoradas, vilipendiadas, perseguidas y pisoteadas por el vicio. Por consiguiente, tiene que existir un Ser que gobierne el mundo en conformidad con la razón y con las leyes morales, y que haya instituido en el curso de las cosas futuro un estado en el que la creatura que haya permanecido fiel a su naturaleza y que, por moralidad, sea digna de una felicidad perdurable deba también realmente ser partícipe de esta felicidad; pues, de lo contrario, todos los deberes subjetivamente necesarios, que en cuanto ser racional estoy obligado a cumplir, pierden su realidad objetiva[2]. Pues, ¿por qué hacerme por moralidad digno de la felicidad si no existe un ser que pueda procurarme esta felicidad? Y es así que sin Dios no me quedaría más remedio que ser o un soñador o un malvado. Tendría que renegar de mi propia naturaleza y de sus eternos principios morales; tendría, en fin, que dejar de ser un hombre racional[3]. Por consiguiente, la existencia de Dios no es, como en la fisicoteología, meramente una hipótesis para fenómenos contingentes, sino, por el contrario, aquí en la moral, un postulado necesario para las leyes inconcusas de mi propia naturaleza. Pues la moral no se limita a mostrarnos que tenemos necesidad de Dios, sino que también nos enseña que Él ya reside en la naturaleza de la Cosa misma, y que el propio orden de las cosas nos conduce a Él. Desde luego, hay entonces motivos sobrados para sostener firmemente que los deberes morales están fundados necesariamente en la naturaleza de toda razón, y que, en consecuencia, tienen para mí una fuerza obligatoria apodícticamente cierta. Pues, si estuvieran basados, pongamos por caso, en un mero sentimiento, o en la perspectiva de la felicidad; de manera que por su cumplimiento yo fuera ya
[1073] feliz, y no tan sólo digno de la felicidad, sino que de ese modo yo participara ya realmente de ella, en ese caso habría que admitir ya en el actual curso de las cosas, como efecto del buen comportamiento, el bienestar, y no tendría ya que contar con un estado de felicidad futuro, ni tampoco estaría autorizado a admitir un ser que me lo pudiera procurar. Pero la falta de fundamento de la primera de estas tesis, sostenida por Hume, el cual quiere derivar toda la moralidad a partir de sentimientos morales particulares[4], queda mostrada con creces en la moral; y en cuanto a la otra, según la cual la virtud es ya recom-

[2] Sobre esta «prueba moral» de la existencia de Dios cfr. la Sección segunda del «Canon de la razón pura» (*KrV* A 804 ss./ B 832 ss.).

[3] También en la prueba moral de *KrV* se argumenta *a contrario*: pues, si no puede suponerse un Dios en sentido moral «la razón se ve necesitada [...] a tomar las leyes morales como vanas quimeras, porque el éxito necesario de las mismas, que la razón vincula con ellas, tendría que desaparecer» (*KrV* A 811/ B 839).

[4] Sobre Hume y su consabido «emotivismo moral», cfr., por ejemplo, en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, el tan citado pasaje: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no

pensada aquí siempre y de manera suficiente, tiene la experiencia en su contra. Los deberes de la moral son, pues, apodícticamente ciertos, porque me son impuestos por mi propia razón; pero carecerían de todos los resortes que, en cuanto hombre racional, podrían moverme a obrar conforme a ellos si no existieran Dios y un mundo futuro.

Además, sólo la moral me da un concepto de Dios determinado. Me enseña a tener un conocimiento de Él como de un Ser poseedor de toda perfección; pues el Dios que debe juzgarme según los principios de la moralidad, enjuiciando si soy digno de la felicidad, y que, en ese caso, debe hacerme realmente partícipe de ella, tiene que conocer todas las emociones, hasta las más secretas, de mi corazón, porque de ello depende lo principal en la estimación de mi comportamiento; pero también tiene que haber sometido a su potestad la Naturaleza entera, a fin de poder ordenar para mí, en el curso de ésta, la dicha futura conforme a un plan; y, por último, tiene incluso que disponer y conducir la serie de los diversos estados de mi existencia. En suma: ha de ser omnisciente, omnipotente, eterno y no estar en el tiempo[5].

Un Ser por el cual se debe dar realidad objetiva a los deberes morales tiene que poseer las tres perfecciones morales siguientes, sin ninguna limitación, a saber: santidad, bondad y justicia. Estos atributos constituyen el entero concepto moral de Dios. Le pertenecen a Dios conjuntamente, pero según nuestras representaciones tienen que ser bien distinguidos cada uno de los demás. Así pues, con arreglo a la moral conocemos a Dios como un Legislador santo, como un Proveedor bondadoso del mundo y como un Juez justo. La santidad de la ley hemos de pensarla como lo primero, aunque nuestro interés nos induzca por lo común a poner a la bondad en cabeza. Sin embargo, la bondad siempre va precedida por
una condición restrictiva, bajo la cual los hombres pueden llegar a ser dignos de [1074]
la bondad y de la felicidad que ella dimana. Esta condición es que obren conforme a las leyes santas, lo cual, empero, tiene ya que presuponerse si a un comportamiento tal ha de sucederle el bienestar. El primer principio de la legislación tiene que ser absolutamente santo, y no permitir nada que sea vicio o pecado, o declararlo menos merecedor de castigo. Pues debe ser para nosotros una norma eterna, la cual no puede, en ningún aspecto, apartarse de lo que es conforme a la moralidad. La bondad, a su vez, es una Idea particular cuyo objeto es la felicidad, al igual que el objeto de la santidad no puede ser otro que el estricto buen comportamiento, esto es, la virtud suprema. La bondad carece de por sí de limitaciones, pero en el reparto de la felicidad tiene que expresarse en proporción a la dignidad del sujeto. Y precisamente esta restricción de la bondad por la santidad en el reparto es la justicia. No puedo pensar al juez como bondadoso, de manera que pudiera atenuar en alguna medida la santidad de la ley y perdonar. Pues, en ese caso, no sería el juez que pondera y reparte la felicidad rigurosamente según la medida en la que el sujeto, por su buen obrar, se haya hecho digno de la misma. La justicia del tribunal tiene que ser inflexible e implacable. Un símbolo de esto lo encontramos en el gobierno ordenado de un país; sólo que con la diferencia

puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas» (cit. según la ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1988, 561).

[5] Cfr. *KrV* A 815/ B 843.

de que aquí el acto de legislar, el gobierno y la administración de justicia se encuentran en personas distintas, mientras que en Dios están unidas en un conjunto. El legislador en un Estado ha de ser soberano; nadie puede no estar sujeto a él. El administrador de estas leyes, que provee y recompensa según proporción al que por el cumplimiento de las mismas se haya hecho digno de su bondad, tiene que estar subordinado al primero, porque precisamente debe proceder de acuerdo con las leyes del mismo. El juez, por último, debe ser muy justo y comprobar rigurosamente si el reparto del premio es adecuado al mérito. Una vez apartadas de esto todas las representaciones humanas, el concepto puro es, justamente, el que constituye las perfecciones morales de Dios. Esta idea de una triple función divina en realidad es ya muy antigua, y casi parece estar ya en el fundamento de todas las religiones. Así, los hindúes se representaron a Brahma, Visnú y Shiva; los persas, a Ormuz, Mitra y Ahriman; los egipcios, a Osiris, Isis y Horus; y los antiguos godos y alemanes, a Odín, Freya y Thor, como a tres seres
[1075] poderosos que forman una divinidad; de los cuales, al primero le correspondería legislar sobre el mundo; al segundo, el gobierno del mundo; y al tercero, el juicio del mundo.

La razón nos conduce a Dios en calidad de Legislador santo; nuestra inclinación a la felicidad desea ver en Él a un Gobernante del mundo bondadoso; y nuestra conciencia nos lo presenta en calidad de Juez justo. Aquí se ven las necesidades, y al mismo tiempo los motivos, de pensar a Dios como santo, bueno y justo. La felicidad es un sistema de fines contingentes, porque éstos sólo son necesarios según la diversidad de los sujetos. Pues cada uno de éstos no puede participar de la felicidad más que en la medida en que se haya hecho digno de ella. La moralidad, empero, es el sistema absolutamente necesario *de todos los fines*, y es precisamente la concordancia con la Idea de un sistema de todos los fines el *fundamento de la moralidad de una acción*. De ahí que una acción sea *mala* cuando la universalidad del principio por el que es realizada es contraria a la razón. La teología moral nos convence con mucha mayor certeza de la existencia de Dios que la fisicoteología. Pues ésta sólo nos enseña que, para dar una explicación de fenómenos contingentes, necesitamos en calidad de hipótesis la existencia de Dios, tal como queda suficientemente mostrado en la parte de la cosmología que considera los fines contingentes. Pero la moral nos conduce a un principio de *fines necesarios*, sin el cual éstos no serían sino una quimera.

La *santidad* es la absoluta o ilimitada perfección moral de la voluntad. Un ser santo no debe estar afectado por la más mínima inclinación contra la moralidad. Para él tiene que ser imposible querer algo contrario a las leyes morales. Así entendido, ningún ser es santo excepto Dios; pues toda creatura sigue teniendo necesidades, y, cuando quiere satisfacerlas, también inclinaciones que no siempre concuerdan con la moralidad. Así pues, el hombre no puede *nunca* ser *santo, pero sí virtuoso*; pues la virtud consiste precisamente en el *dominio de sí*. Pero también es ya llamado santo aquel que, en cuanto reconoce algo como moralmente malo, lo aborrece. Con todo, este concepto de la santidad no es lo bastante digno para la Cosa misma que debe designar. De ahí que siempre sea mejor no llamar nunca perfectamente santa a ninguna creatura, por muy perfecta que sea; al menos no en el sentido en que lo es Dios. Pues
[1076] Dios es, en cierto modo, la ley moral misma, pero pensada en persona.

La *bondad* es la complacencia inmediata en la prosperidad de otros. A excepción de Dios, no hay en parte alguna una bondad enteramente pura y completa. Pues toda creatura tiene necesidades que la limitan en cuanto a su inclinación a hacer felices a otros, impidiéndole de hecho usar de esta inclinación de manera que no le fuera lícito atender al bienestar propio. Pero Dios es la bondad independiente, no restringida por ningún motivo subjetivo, porque Él no tiene necesidades; pero, ciertamente, la aplicación de su bondad es limitada *in concreto* por el modo de ser del objeto al que quiere hacer partícipe de ella. Esta bondad es algo positivo, pero la *justicia* no es, en realidad, sino una perfección negativa, porque restringe dicha bondad a la medida en la que no nos hayamos hecho indignos de ella. Esta justicia consiste, en consecuencia, *en la unión de la bondad con la santidad*; también se la podría llamar, con otras palabras, una bondad verdadera. En contra de estas perfecciones morales de Dios eleva la razón objeciones cuya fuerza ha confundido a muchos hombres, sumiéndolos en la desesperación. De ahí precisamente que, ya desde hace mucho, hayan sido el objeto de prolijas investigaciones filosóficas. Entre otros, ha sido *Leibniz* quien, en la *Teodicea*[6], ha tratado de rebatirlas o, mejor aún, de eliminarlas. Queremos ser ahora nosotros los que consideremos atentamente estas objeciones y probemos en ellas nuestras propias fuerzas.

La primera objeción va contra la *santidad* de Dios. Si Dios es santo y odia el mal: ¿cuál es entonces el origen del *mal*[7], objeto de aborrecimiento por parte de todos los seres racionales y fundamento del aborrecimiento intelectual?

La segunda objeción va contra la *bondad* de Dios. Si Dios es bondadoso y quiere que los hombres sean felices: ¿cuál es entonces el origen de los *males* en el mundo, que son, ciertamente, objeto de aborrecimiento por parte de cualquiera afectado por ellos y que constituyen el fundamento del aborrecimiento físico?

La tercera objeción va contra la *justicia* de Dios. Si Dios es justo: ¿cuál es entonces el origen del *reparto desigual* del bien y del mal en el mundo, un reparto que en absoluto guarda consonancia con la moralidad? [1077]

Por lo que hace a la primera de estas objeciones, a saber, de dónde procede el mal en el mundo, siendo sin embargo santa la fuente única originaria de todo, tal argumento adquiere principalmente su fuerza cuando se considera que nada puede acontecer si no es debido a una primera disposición ordenada por el propio Creador. ¿Pero cómo? ¿Acaso el propio Dios santo habría puesto en la naturaleza humana la disposición al mal?[8] Como el hombre no puede conciliar estas dos cosas, hace tiempo que se vino a aceptar la existencia *particular* de un ser originario malo, el cual, por así decir, habría arrebatado a la fuente santa originaria de todas las cosas una parte de éstas, haciendo ahí de las suyas. Sin embargo, este maniqueísmo[9] entra en conflicto con la razón humana, que sólo

[6] *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publicados en 1710. El proverbial «optimismo» leibniziano impregna, bien a las claras, todas las consideraciones siguientes del docente Kant a propósito del «mal». Pero, no obstante, cfr. *infra* n. 26.

[7] Hemos decidido traducir el alemán *das Böse* por «mal», en singular (entendiendo por éste el también llamado mal «moral»), para distinguirlo del alemán *das Übel*, que vertimos en plural por «males» (equivalentes a los llamados mal «físico» y mal «metafísico»). Para estas distinciones entre los diversos tipos de mal cfr. la misma *Teodicea*, Primera parte, § 21: «Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché».

[8] Estamos aquí todavía lejos de la conocida «propensión» al mal (que no, ciertamente, «disposición», aunque sí, literalmente ¡«*mal radical* innato»!) presentada por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*véase* en la trad. castellana de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1991, especialmente 35-49).

[9] Orig.: *Mechanismus*, que entendemos como una errata.

nos conduce a un único Ser de todos los seres, el cual no puede ser pensado más que como sumamente santo. ¿Y qué entonces? ¿Debemos también derivar el mal de un Dios santo? Las consideraciones siguientes nos aportarán luz sobre esto. Ante todo, hay que señalar que el hombre es precisamente, de entre el conjunto de las creaturas, aquella que debía extraer de sí misma, por obra de su propio trabajo, sus perfecciones, y también, por consiguiente, la bondad de su carácter. Es por eso por lo que Dios le dio talentos y capacidades, pero dejando en su poder la manera de aplicarlos. Creó libre al hombre, pero le concedió también instintos animales; y le concedió los sentidos, que debía dominar y moderar mediante el cultivo de su razón. Habiendo sido creado de tal suerte, el hombre ciertamente era perfecto según su naturaleza por lo que hace a su disposición; pero en lo que toca al desarrollo de estas aptitudes se hallaba aún sin cultivar. Este desarrollo debía el hombre agradecérselo a sí mismo, tanto el cultivo de sus talentos como la bondad de su voluntad. Una creatura tal, pertrechada con grandes capacidades cuya aplicación le quedaba confiada, es realmente algo señero. De ella puede esperarse mucho; pero, por otra parte, no es menos de temer; quizá pueda elevarse por encima de toda una legión de ángeles carentes de voluntad; pero quizá también hundirse por debajo de las bestias irracionales. Así pues, si quiere dar inicio a su cultura, salir de su estado inculto y arrancarse del instinto: ¿qué suerte correrá? Cometerá tropiezos y necedades; ¿y a quién sino a sí propio habrá de agradecerlo? Esta representación también concuerda plenamente con el relato bíblico que nos cuenta lo mismo de manera asequible a los sentidos. En el Paraíso aparece ahí el hombre como hijo predilecto de la Naturaleza, grande en
[1078] sus disposiciones, pero sin cultivar. Así vive sin sufrir trastorno, guiado por los instintos, hasta que por fin se siente hombre y, para dar prueba de su libertad, cae[10]. Ahora ya no es un bruto: se ha convertido en un necio. Sigue adelante en su cultivo, pero a cada nuevo paso que da comete también nuevos tropiezos, y mientras tanto se acerca cada vez más a la Idea de la perfección de un ser racional, la cual quizá no alcance hasta pasados millones de años. En el mundo terreno todo no es sino progreso. Así también, el bien y la felicidad no son aquí una posesión, sino tan sólo el camino hacia la perfección y el contento. De ahí que el mal en el mundo pueda ser visto como el incompleto desarrollo del germen del bien. El mal no tiene un germen particular; pues es mera negación y consiste únicamente en la limitación del bien[11]. No es más que la incompletud en el desarrollo del germen del bien a partir del estado inculto. El bien, empero, tiene un germen; pues es independiente. Estas disposiciones para el bien que Dios ha puesto en el hombre, sin embargo, tienen primero que ser desarrolladas por el propio hombre antes de que el bien pueda aparecer. Ahora bien, al tener el hombre al mismo tiempo muchos instintos propios de la animalidad –y ha de tenerlos si es que tiene que perdurar como hombre– la fuerza de los instintos le induce a abandonarse a ellos, y es así como

---

[10] Sobre esto cfr. el opúsculo kantiano *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, de 1786, donde, por ejemplo, leemos la lapidaria sentencia: «La historia de la Naturaleza empieza, por consiguiente, con bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad con mal, pues es obra del hombre» (según ed. cast.: KANT, I., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, 78-79). Traducimos literalmente *fällt* por «cae», sin olvidar que la Caída, el Pecado, se dice en alemán precisamente *Sündenfall*.

[11] Es la clásica doctrina escolástica del mal como limitación del bien, como *imperfección* (cfr., por ejemplo, *Met.* 146).

surge el mal; o, más bien, al comenzar el hombre a hacer uso de su razón, incurre en necedades. No cabe pensar un germen particular del mal, sino que es el desarrollo primero de nuestra razón hacia el bien el origen del mal. Y ese resto que del estado inculto permanece acompañando al progreso de la cultura es asimismo un mal. Así pues, ¿es inevitable el mal, y será de esta manera como Dios quiere el mal?

De ningún modo. Al contrario: Dios quiere la abolición del mal mediante el desarrollo todopoderoso de los gérmenes de perfección. Quiere la eliminación del mal mediante el progreso hacia el bien. El mal no es tampoco un medio para el bien, sino que surge como una consecuencia secundaria, cuando el hombre tiene que luchar contra sus propias limitaciones, contra sus instintos animales. El medio para el bien reside en la razón; este medio es el afán de arrancarse del estado inculto. El hombre, al ponerse manos a la obra para lograr esto, se sirve primero de su razón, al servicio del instinto; pero, finalmente, acaba desarrollándola por mor de ella misma. De ahí que no haya lugar [107 para el mal hasta el momento en que su razón ha alcanzado un punto de su desarrollo en el que el hombre se reconoce sujeto a obligaciones. Ya San Pablo dice que el pecado no viene sino después de la ley. Al final, cuando el hombre haya cumplido su entero desarrollo, el mal cesará por sí mismo. Así pues, si el hombre reconoce la obligación que lo liga al bien y, no obstante, hace el mal, en ese caso es merecedor de castigo, porque bien podía superar su instinto. Y hasta los instintos estaban en él dispuestos para el bien; pero la culpa de excederse en su uso es del hombre, no de Dios.

Así pues, queda con esto justificada la santidad de Dios, porque es de esta manera como la entera especie humana debe finalmente alcanzar la perfección. Pero si se pregunta por el origen del mal en los individuos del género humano, es esto lo mismo que preguntar, a causa de las limitaciones absolutamente necesarias en las creaturas, por el origen de la parte del todo. Pues el género humano debía ser una clase de creaturas que, gracias a su naturaleza, debían librarse de las ataduras de sus instintos; un desarrollo a lo largo del cual surgen también algunos traspiés y flaquezas. Pero todo esto debería un día lograr un magnífico resultado; quizá no antes de sufrir algunos castigos a causa de sus extravíos. Pero si se hubiera de llegar al punto de preguntar aún por qué Dios me creó a mí, o en general al ser humano, de esta manera una cosa tal sería ya temeridad, pues es lo mismo que preguntar por qué hizo Dios que la gran cadena de las cosas naturales fuera completa y continua por la existencia de una creatura como el hombre. ¿Por qué no dejó mejor un hueco en la misma? ¿Por qué no hizo mejor del hombre un ángel? ¿Pero hubiera sido entonces aún hombre? La objeción que argumenta que, al gobernar Dios las acciones de los hombres en general, y al conducirlas conforme a leyes universales, sería también Él el autor de las malas acciones, es transcendental y por ello no viene aquí al caso, sino que pertenece a la psicología racional, en donde se trata de la libertad del hombre. Con todo, mostraremos más abajo, en la doctrina de la Providencia, cómo ha de entenderse la afirmación de que Dios concurre a las acciones libres de los hombres.

La otra objeción, cuya argumentación está basada en los males que hay en el mundo, está dirigida contra la bondad de Dios. Queremos, pues, indagar el origen de los males en el mundo. Ciertamente, tenemos una Idea acerca [1 del todo completo del bienestar y del supremo contento; pero no podemos

mencionar *in concreto* ningún caso en el que esta Idea de la felicidad estuviera enteramente realizada. Hay dos tipos de felicidad:

1) una, consistente en la satisfacción de los deseos. Los deseos, empero, presuponen siempre unas necesidades por las que deseamos algo, y, por tanto, presuponen también dolores y males. Pero también cabe pensar

2) una felicidad como posibilidad, libre de todo deseo, sólo en el disfrute. Los hombres que quisieran ser felices de esta manera serían los más inútiles del mundo; pues carecerían por entero de todos los resortes para actuar, los cuales estriban precisamente en los deseos. En realidad, ni siquiera nos podemos formar un concepto adecuado de la felicidad si no es en cuanto progreso hacia el contento. De ahí el malestar respecto del modo de vida de aquellos hombres que casi no hacen otra cosa que comer, beber y dormir. A ningún hombre que todavía note en sí la fuerza y el impulso de actuar se le ocurrirá querer cambiar su estado por esa pretendida felicidad, aun cuando tenga que luchar contra toda clase de adversidades. Por eso es por lo que los novelistas hacen siempre que sus héroes salgan de escena cuando, una vez superados muchos trabajos, al fin los dejan descansar; pues son conscientes de no poder narrar una felicidad consistente en el mero disfrute; antes bien, son precisamente el trabajo, la penalidad, el esfuerzo, el descanso previsto y el denuedo por lograr este ideal, ya para nosotros la felicidad y prueba de la bondad divina. La medida de la felicidad tampoco puede ser determinada, en el caso de una creatura, según un único punto de su existencia. Antes bien, es la felicidad de las creaturas en su entera duración el propósito de Dios. Los males sólo son una disposición particular, para conducir a los hombres a la felicidad. Conocemos además demasiado poco acerca del resultado de los pesares, sobre los fines que Dios se propone con ellos, acerca de la condición de nuestra naturaleza o del estado de felicidad mismo, como para poder determinar la medida de felicidad de
[1081] la que es capaz el hombre aquí en el mundo. Basta con que esté en nuestra mano el hacer inofensivos para nosotros la mayor parte de los males; es más: hacer ya de nuestra tierra un paraíso y hacernos a nosotros mismos dignos de disfrutar un día de una felicidad ininterrumpida. Ya por esta sola razón los males de aquí son necesarios: para que el hombre aprenda a desear y a aspirar a un estado mejor, al mismo tiempo que a esforzarse por llegar a ser digno de él. Si el hombre ha de morir algún día, no debe aquí solamente gozar de dulzuras; al contrario: la suma, la cuenta de sus padecimientos y alegrías tiene finalmente que guardar cierta proporción. ¿Acaso cabe pensar mejor plan sobre el destino del hombre?

La tercera objeción va contra la justicia de Dios y tiene por objeto la pregunta de por qué aquí el buen comportamiento y el bienestar no guardan proporción. Si indagamos esto cabalmente, encontramos que la desproporción entre ambos no es grande y que, al final, la probidad resulta la mejor postura. Sólo que no hay que dejarse deslumbrar por el brillo externo que envuelve a menudo al vicioso. Mírese en su interior, y se leerá sin falta, como dice Shaftesbury[12], esta confesión de su razón: ¡vaya un bribón que estás hecho! La intranquilidad de su conciencia le tortura sin cesar, le martirizan sin descanso atormentadores reproches, y toda su aparente felicidad

[12] Cfr. acaso su *Inquiry concerning Virtue* (1699), recogida luego en sus *Characteristics* (1711).

no es más que autoengaño e ilusión. Así y todo, no puede negarse que a ratos también el más honrado, cuando se trata de las circunstancias externas de la felicidad, parece un juguete en manos de la fatalidad. Sin embargo, toda moralidad, esto es, todo buen comportamiento, desaparecerían, tan sólo porque así lo ordena nuestra razón, si nuestra verdadera valía estuviera determinada por el curso de las cosas y dependiera de los vaivenes del destino. Todo comportamiento moral se transformaría en una regla de prudencia; el propio provecho sería el resorte de nuestras virtudes. Pero renegar de la propia tranquilidad, de las propias fuerzas y de las ventajas allí donde de nosotros lo exigen las leyes eternas de la moralidad: ¡sólo esto es la verdadera virtud merecedora de una recompensa futura! Si no hubiera, pues, aquí en el mundo ninguna desproporción entre la moralidad y el bienestar, no nos quedaría ocasión para ser verdaderamente virtuosos.

Sección segunda [1082]

DE LA NATURALEZA Y CERTEZA DE LA FE MORAL[13]

No puede haber probabilidad en el conocimiento más que tratándose de cosas en el mundo. Pues una cosa de la que quiera tener un conocimiento probable ha de ser homogénea, esto es, de la misma especie que alguna otra cosa cuyo conocimiento es cierto. Por ejemplo, conozco con probabilidad que la Luna está habitada porque descubro entre ella y la Tierra muchas semejanzas, como la existencia de montañas, valles, mares, y quizá también la de una atmósfera. El conocimiento de la posibilidad de habitar la Luna es probable porque veo con certeza que la Tierra es, en muchos aspectos, homogénea con ella, y de ahí concluyo que también en esto será semejante a ella. Pero cuando se trata de una cosa que no forma parte del mundo no hay homogeneidad, y, por lo tanto, tampoco probabilidad. De ahí que no pueda decir tampoco que es probable que Dios exista. Para empezar, porque una expresión tal no sería adecuada a la dignidad de este conocimiento; y luego tampoco es apropiada porque no cabe pensar ninguna analogía entre Dios y el mundo. Por consiguiente, o bien he de conformarme aquí por entero con no conocer nada, o he de tener una convicción plena de su existencia.

Toda convicción es de dos tipos: dogmática o práctica. La primera tiene que ser alcanzada *a priori* por meros conceptos y ser apodíctica. Pero ya hemos visto que por este camino, mediante la mera especulación, no nos podemos convencer con certeza de la existencia de Dios. A lo sumo, el interés especulativo de nuestra razón nos obliga a presuponer un ser tal como una hipótesis subjetivamente necesaria; pero en ningún caso tiene capacidad suficiente para demostrarlo. Nuestra necesidad nos hace desear semejante cosa; pero nuestra razón no puede comprenderla. Puedo, a partir de la existencia del mundo y de sus fenómenos contingentes, inferir algún ser originario primero; pero no puedo conocer suficientemente la naturaleza y la índole del mismo. Pero aún nos queda otra especie de convicción, a saber, la convicción práctica. Es éste

[13] *Glaube* es vertido tanto por «fe» como por «creencia». Acerca de la «fe moral» el estudio más completo que conocemos (en castellano) es el de José Miguel Odero, *La fe en Kant*, Pamplona; EUNSA, 1992. *Véase* también la sección tercera del Canon de *KrV*, «Del opinar, saber y creer».

un campo particular que nos ofrece perspectivas mucho más satisfactorias que las
[1083] que jamás pueda procurarnos la árida especulación. Pues, así como una presuposición a partir de fundamentos subjetivos es una mera hipótesis; así, por el contrario, una presuposición a partir de fundamentos objetivos es un postulado necesario. Ahora bien, estos fundamentos objetivos son o bien teoréticos, como en la matemática, o bien prácticos, como en la moral. Pues los imperativos morales, por estar fundados en la naturaleza de nuestro ser, en cuanto creaturas libres y racionales, son de la misma evidencia y certeza al menos que la que puedan tener las proposiciones matemáticas, que también deben su origen a la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, un postulado práctico necesario es, atendiendo a nuestros conocimientos prácticos, lo mismo que un axioma, atendiendo a los especulativos[14]. Pues el interés práctico que tenemos en la existencia de un Dios como sabio Gobernante del mundo es el más alto que puede haber, porque, si suprimimos este principio, tenemos que renunciar a un tiempo a toda prudencia y honradez, y que actuar contra nuestra propia razón y nuestra conciencia.

Una teología moral tal nos procura, además de la certeza convincente que de ese modo obtenemos acerca del ser de Dios, al mismo tiempo también la gran ventaja de conducirnos a la religión, al ligar firmemente el pensamiento relativo a Dios con nuestra moralidad, y al hacernos de esta manera hombres mejores. Esta fe moral es un postulado práctico por el cual aquel que lo niegue es reducido *ad absurdum practicum. Absurdum logicum* significa el absurdo en los juicios; *absurdum practicum,* empero, es cuando se muestra que tendría que ser un malvado quien quisiera negar tal o cual cosa. Y es esto lo que sucede en el caso de la fe moral. Esta fe moral no equivale a decir que mis opiniones sólo dependen de hipótesis, esto es, de presuposiciones fundadas en fenómenos contingentes. Por consiguiente, cuando se infiere a partir de la contingencia del mundo la existencia de un Autor primero, esto sólo es una hipótesis –aunque como explicación sea para nosotros necesaria–, y por ello una opinión, si bien altamente probable. Pero las presuposiciones que emanan de datos absolutamente necesarios, como en la moral y en la matemática, no son meras opiniones, sino exhortaciones a una fe firmísima. De ahí que esta fe no sea tampoco un saber, y ¡a Dios gracias que no lo es! Pues justamente en esto aparece la sabiduría divina, en que no deberíamos saber, sino creer que
[1084] Dios existe. Pues, supuesto que pudiéramos por la experiencia (aunque no quepa pensar la posibilidad de esto), o de tal o cual otra manera, llegar a un saber de la existencia de Dios; supuesto que pudiéramos efectivamente estar ciertos de esto, como por la intuición; entonces desaparecería toda moralidad. El hombre se representaría enseguida a Dios, con ocasión de cualquier acción, como dispensador de recompensas y venganzas; esta imagen se metería en su alma de manera completamente involuntaria; el lugar de los motivos morales sería ocupado por la esperanza de las recompensas y por el temor a los castigos; el hombre sería virtuoso por impulsos sensibles.

Cuando el autor habla de la sinceridad de Dios[15], consideramos que esta expresión está muy por debajo de la dignidad del Ser supremo. Pues las perfecciones negativas, del tipo de la sinceridad, que consiste en que Dios no finge,

[14] Cfr., por ejemplo, *KrV* A 633-634/ B 661-662.
[15] Cfr. *Met.* 919.

sólo pueden ser predicadas de Dios en la medida en que a alguien se le ocurriera negarlas. Pero la sinceridad y la verdad ya están contenidas en el concepto de Dios, de manera que quien quisiera desechar esas propiedades tendría también que negar a Dios mismo. Por lo demás, ellas ya residen en su santidad, según la cual es seguro que no mentirá; ¿y por qué, entonces, una rúbrica y una clasificación particulares para los corolarios? Es mejor, si se quiere presentar por sí mismas, de manera especial, la sinceridad y la verdad[16] como atributos de Dios, que se las defina como propiedades en virtud de las cuales Dios exige de nosotros sinceridad y verdad. Así pues, nos quedamos con los tres atributos de Dios ya tratados: la santidad, la bondad y la justicia.

Podemos pensar la justicia divina de dos modos, a saber: o bien una justicia según el orden de la Naturaleza, o una justicia por un decreto particular. Pero mientras no veamos motivo para lo segundo, o mientras podamos conciliar todos los sucesos con la santidad y la bondad según el primero de los modos, es nuestra obligación quedarnos en una justicia que nos asigna ya conforme al curso de las cosas lo que merecen nuestras obras. Esta justicia de Dios según el orden de la Naturaleza consiste en que Dios ya ha dispuesto en el curso de las cosas, y en su plan universal para el mundo, la proporción que ha de guardar el estado del hombre, teniendo en cuenta su existencia como un todo, con el preciso grado de moralidad que haya conseguido. Al buen comportamiento estará un día inseparablemente [1
unido el bienestar, como a la corrupción moral el castigo. Al perfeccionamiento moral en esta vida le seguirá en la otra un aumento de la moralidad, así como a la degeneración moral en esta vida le seguirá una decadencia aún mayor de la moralidad en la otra vida. El hombre proseguirá el desarrollo y la disposición de sus capacidades después de la muerte, y, por lo tanto, si ya aquí se ha esforzado por obrar moralmente bien, y ha alcanzado en ello paulatinamente alguna destreza, puede también esperar proseguir allá su formación moral; al igual que, por otro lado, si ha obrado ya aquí contra las eternas leyes necesarias de la moralidad y se ha pervertido paulatinamente mediante faltas frecuentes, tiene que temer que su corrupción moral siga aumentando también allá. Al menos no tiene motivos para creer que vaya a ocurrir allá un cambio repentino. Antes al contrario, la experiencia de su estado en el mundo y del orden de la Naturaleza le da, por lo general, claras pruebas de que su degradación moral, y con ella los castigos esencialmente necesarios, al igual que su perfeccionamiento moral, y el bienestar inseparable de éste, perdurarán indefinidamente, esto es, eternamente.

La justicia divina se divide habitualmente en *iustitia remunerativa et punitiva*[17], según las cuales Dios castiga el mal y premia el bien. Sin embargo, los premios que Dios nos concede no emanan de su justicia, sino de su bondad. Pues, si nos fueran concedidos en virtud de su justicia, no podrían ser *praemia gratuita,* sino que tendríamos que tener el derecho de exigirlos, y Dios tendría que estar obligado a dárnoslos. La justicia no da nada a nadie de forma gratuita, sino que da a cada cual sólo el premio merecido. Ahora bien, nunca podemos, aunque observemos con constancia todas las leyes morales, hacer nada más que nuestra obligación; de ahí que nunca podamos esperar una recompensa de la justicia de Dios. Los hombres pueden, ciertamente, hacer méritos los unos con respecto a los otros, y exigir el premio de su justicia recípro-

[16] Aunque Baumgarten habla más bien de *veracitas* [Wahrhaftigkeit]; cfr. *Met.* 920.
[17] Cfr. *Met.* 907 y 910.

ca; pero a Dios no podemos darle nada, y, por ello, no tenemos ningún derecho a recibir premios de Él. Si, por lo tanto, se lee en aquel sublime y conmovedor pasaje que quien se compadece del pobre agrada al Señor[18], aquí el mérito que tenemos por servir al desdichado es puesto en la cuenta de la bondad divina, y
[1086] Dios mismo es contemplado a cambio como deudor nuestro. Se ha tenido la representación de que, en la medida en que Dios nos ha participado sus promesas, estaríamos también justificados a exigir lo que nos ha prometido, y a esperar de su justicia el cumplimiento de ello. Sin embargo, el tipo de promesas con las que uno promete a otro un beneficio no parecen precisamente tener en sí la fuerza obligatoria de conceder efectivamente al otro lo prometido; al menos, no dan ningún derecho de exigirlo. Pues no dejan de ser beneficios, que nos tocan en suerte de manera inmerecida, y llevan por ello el cuño de la bondad, no de la justicia. Así pues, no hay para nosotros en Dios una *iustitia remunerativa,* sino que todos los premios que nos quiera conceder provienen de su bondad. Su justicia, por el contrario, se ocupa sólo con penas. Éstas son o *poenae correctivae* o *exemplares* o *vindicativae.* Las dos primeras suceden *ne peccetur,* las últimas *quia peccatum est.* Pero todas las *poenae correctivae* y *exemplares* siempre están basadas en *poenae vindicativae.* Pues nunca puede un inocente ser castigado para ejemplo de otros sin haber él mismo merecido el castigo. De ahí que tanto los castigos correctivos, que tienen por objeto la corrección del sujeto castigado, como también aquellos que son infligidos a los culpables para advertencia de otros, tengan que ser adecuados a las reglas de la justicia. Tienen que ser a un tiempo castigos vindicativos. Es verdad que la expresión *poenae vindicativae,* así como la de *iustitia ultrix,* son demasiado duras. Pues en Dios no cabe pensar ninguna venganza, porque la venganza siempre presupone la sensación de un dolor que nos impulsa a pagar al ofensor con la misma moneda. En lugar de esto, mejor cabe ver en general los castigos de la justicia divina por los pecados cometidos como *actus* de la *iustitia distributiva,* esto es, de una justicia tal que limita la bondad en su reparto según las leyes de la santidad. Pero que tenga que haber unas *poenae vindicativae* tales resulta evidente porque sólo estos castigos constituyen lo propio de la justicia, y si fueran desechados tampoco podría admitirse este atributo en Dios. Pues las *poenae correctivae* y *exemplares* son más bien actos de la bondad, porque fomenta de este modo lo mejor o bien del hombre singular, que de esta manera debe ser mejorado, o del pueblo entero, al cual el castigo debe servir de advertencia. Así pues, ¿cómo se puede poner en esto la esencia de la justicia divina? Pues ésta debe limitar la bondad, de manera que reparta el bien sólo
[1087] según la dignidad de los sujetos, pero no debe ella misma ser bondad. La justicia, por lo tanto, no infligirá castigos al criminal para que de ese modo se alcance lo mejor para él o para otros, sino para castigar la infracción con la que ha transgredido las leyes y se ha hecho indigno de la felicidad. Estos castigos vindicativos no deben manifestarse más que en el conjunto de nuestra existencia, y sólo conforme a éste pueden ser correctamente determinados y apreciados; de ahí la majestuosa Idea de un Juicio Universal. Allí ha de darse a conocer, ante todo el mundo, en qué medida el género humano se haya hecho digno de la felicidad destinada a él, o indigno de ella por la transgresión de las leyes morales santas. Al mismo tiempo, la conciencia, ese juez insobornable en nosotros, presentará ante cada cual todo el

[18] *Proverbios,* 19, 17: «A Yavé presta el que da al pobre; Él le dará su recompensa».

mundo de su vida terrena, y le convencerá de la justicia de la sentencia. Y luego, dependiendo del modo de ser de nuestro afán aquí en el mundo, se seguirá también allá o bien un progreso eterno del bien hacia lo mejor, o un retroceso indefinido de lo malo a lo todavía peor.

Ahora bien, en esto precisamente consiste también la longanimidad de Dios[19], en que sólo consuma sus castigos por la maldad después de haber dado al criminal la oportunidad de corregirse; pero entonces su justicia será implacable ¡Pues no cabe pensar de ningún modo un juez que perdone! Antes al contrario, tiene que ponderar todo comportamiento estrictamente según las leyes de la santidad, y conceder a cada cual sólo aquella medida de felicidad que guarde proporción con su dignidad. Bastante es que podamos esperar de la bondad divina que en esta vida nos conceda ya la capacidad de observar las leyes de la moralidad para de ese modo llegar a ser dignos de la felicidad. Dios puede, como el Todobondadoso, hacernos dignos de sus beneficios; pero que –sin que nosotros mismos, en virtud de nuestra moralidad, nos hiciéramos dignos de ella– nos haga, no obstante, partícipes de la felicidad, eso es algo que Él, el Justo, no puede.

La imparcialidad[20] forma parte de los atributos que no deben ser predicados en particular de Dios, puesto que nadie puede dudar que una propiedad tal le convenga, por residir ya en el concepto de un Dios santo. Esta imparcialidad de Dios consiste en que Él no tiene favoritos, pues esto presupondría en Él una predilección, que es, empero, una imperfección humana; por ejemplo, [10
cuando los padres prefieren a uno de sus hijos que, sin embargo, no destaca entre los demás. De ahí que no quepa pensar de Dios que pudiera preferir unos sujetos a otros sin atender a su dignidad, pues esto sería una representación antropomórfica. Pero cuando sucede, sin embargo, que una nación es ilustrada antes que otra y aproximada en mayor medida al destino del género humano, tal cosa (lejos de probar que Dios tuviera en ello un particular interés y cuidara de este pueblo con un favor superior) pertenece más bien al plan sumamente sabio de una Providencia universal, que nosotros, empero, no podemos abarcar. Pues Dios gobierna tanto en el reino de los fines como en el reino de la Naturaleza según leyes universales, las cuales, empero, no parecen estar en conexión a nuestro corto entendimiento. Es verdad que el hombre está acostumbrado a tomar una suerte señalada, aunque inmerecida, por una especial muestra de favor de la divina Providencia. Se imagina ser un hombre tanto mejor cuanto más afortunado es; pero esto es obra del egoísmo, que gusta de persuadirnos de que realmente somos dignos de la felicidad de la que disfrutamos.

La equidad[21] es también una propiedad que está por debajo de la majestad del Ser supremo, pues en realidad sólo podemos pensar una equidad entre hombres. Y es que la equidad es la obligación por el derecho de otro, en la medida en que ésta no va ligada a la facultad de compeler a otros. De ese modo se diferencia del derecho estricto, en donde puedo compeler a otro al cumplimiento de su obligación. Así, por ejemplo, si he prometido dar a un sirviente una cierta pensión, entonces tengo que pagársela en todo caso. Pero he aquí que se encarece la vida y que el serviente no puede vivir del sueldo convenido; aquí, según el derecho estricto, no tengo ninguna obligación de acordar para su susten-

[19] Cfr. *Met.* 916.
[20] Cfr. *Met.* 917.
[21] Cfr. *Met.* 918.

to una cantidad mayor que la prometida; ni él puede compelerme a ello, porque no tiene, en relación con el fundamento de su derecho, mayor fuerza obligatoria. Pero sí es equitativo que no le deje morir de hambre, sino que le añada proporcionalmente una cantidad que le permita vivir de su sueldo. Ante el tribunal de la conciencia vale ya también como derecho estricto lo que le debo al otro meramente por equidad; y aunque yo fuera por todos los hombres tenido por
[1089] justo, por cumplir todo aquello a lo que se me pudiera compeler, y a lo que, por tanto, estuviera obligado externamente, no obstante, mi conciencia me lo reprocharía si infrinjo las reglas de la equidad. Dios nos juzga conforme a nuestra conciencia; ésta es su representante aquí en la tierra.

Se le atribuye a Dios la inmortalidad absoluta, esto es, la imposibilidad de perecer. Ésta le conviene con razón, como consecuencia de la necesidad absoluta de su existencia, única y exclusivamente a Él. Pero el término «inmortalidad» es inadecuado por ser una mera negación de una representación antropomórfica. En general, hay que recordar que en la teoría hay que limpiar cuidadosamente el concepto de Dios y apartar de él todas las ideas humanas semejantes, aunque, en un respecto práctico, se puedan pensar por un momento unos predicados tales a la manera humana y presentarlos a otros, a saber: cuando el pensamiento de Dios obtenga de ese modo en favor de nuestra moralidad mayor fuerza y solidez. En el presente caso, empero, se puede emplear mucho mejor, en lugar de «inmortal», el término «eterno», más noble y más conforme a la dignidad de Dios.

Cuando el autor celebra a Dios como el Ser sumamente feliz[22], es preciso que examinemos el verdadero concepto de felicidad, para ver si es adecuado a Dios. El placer en el propio estado se llama bienestar; en la medida en que este placer se refiere a nuestra existencia como un todo se denomina felicidad. Ésta es, por tanto, el placer en nuestro estado en su conjunto. El placer en la propia persona se llama contento de sí. Pero lo peculiar en nosotros estriba en la libertad. Por lo tanto, el placer en la propia libertad, o en el modo de ser de la propia voluntad, es el contento de sí. Cuando este contento se extiende a nuestra existencia toda se llama beatitud. Esta diferencia entre el contento de sí y la felicidad es tan necesaria como importante. Pues se puede ser feliz sin ser beato, aunque a una felicidad perfecta (contento de sí) le pertenezca también la conciencia de la propia dignidad, o sea, el contento de sí. Pero puede haber un contento de sí sin fortuna, porque el buen comportamiento, al menos en esta vida, no está siempre unido al bienestar. El contento de sí nace de la moralidad, mientras que la felicidad depende de condiciones físicas. Ninguna creatura tiene en su poder las fuerzas de la Naturaleza, de manera que pu-
[1090] diera armonizarlas con su contento de sí. De ahí que no se pueda atribuir a ninguna creatura el grado máximo del contento de sí, o, con otras palabras, la beatitud. Pero sí podremos ser felices si todo nuestro estado es de tal especie que podamos tener complacencia en él. Sin embargo, en esta vida es difícil que la felicidad sea nuestro destino, y los estoicos verdaderamente exageraron mucho cuando creyeron que aquí la virtud siempre está asociada con la complacencia. El testigo más infalible en contra de ellos es la experiencia.

La dicha humana no es posesión, sino progreso hacia la felicidad. Pero el contento completo, la consoladora conciencia de la honradez, son un bien que jamás nos puede ser robado, aunque nuestro estado externo sea de la especie que sea. ¡Y, en efecto, muy por encima de cualquier dicha terrenal prevalece el pensamiento de habernos hecho dignos, como hombres moralmente buenos, de una ininterrumpida felicidad futura! Es verdad que este placer interno en nuestra propia persona nunca sustituirá la pérdida de un estado externo dichoso, pero, con la mirada puesta en el futuro, nos podrá alentar incluso en medio de la vida más afligida. Si se pregunta ahora si se puede con razón atribuir a Dios la felicidad, entonces, como toda dicha sólo se refiere al estado externo, hay que plantear primero la cuestión de si puede pensarse a Dios en un estado. Aquí tenemos que ver, en primer lugar, qué es un estado[23]. La definición ontológica de estado es la coexistencia de las determinaciones mudables de una cosa con lo permanente; por ejemplo, en un hombre, su determinación permanente es el hecho de ser hombre, mientras que lo mudable es si es docto o ignorante, rico o pobre. Esta coexistencia de sus determinaciones mudables, como la riqueza o la pobreza, con lo que en él es permanente, o sea, con su humanidad, constituye su estado. Pero en Dios todo es permanente; ¿pues cómo cabría pensar en Él determinaciones mudables que existieran con lo permanente de su ser? ¿O cómo pensarle a Él, el Eterno, en un estado? Pero si no cabe predicar de Dios ningún estado, en ese caso tampoco se le puede atribuir una felicidad de su estado. Pero le conviene la beatitud suprema, el máximo contento de sí posible, y esto en un sentido tal que ninguna creatura ni siquiera puede preciarse de una semejanza con ello. Pues en el caso de una creatura tienen todavía muchos objetos sensibles externos una influencia en su placer interno; Dios, por el contrario, es completamente independiente de todas las condiciones físicas. Es consciente de sí mismo como la fuente de toda beatitud; es, en cierto modo, la Ley misma en persona; por ello, sólo Él es el Beato.

Como conclusión de la teología moral hay que observar aún que los tres artículos de la fe moral: Dios, la libertad de la voluntad humana, y un mundo moral, son los únicos en relación con los cuales nos está permitido trasladarnos, por encima de la experiencia, desde el mundo de los sentidos a pensamientos, y sólo por lo que toca a la moral admitir y creer algo de lo que no tenemos, por lo demás, fundamentos suficientes de especulación. Pero, por necesario y fiable que sea este proceder en favor de nuestra moralidad, estamos, sin embargo, poco autorizados a aventurarnos en mayor medida en esta Idea y a osar entrar con nuestra especulación allí donde sólo se mira por nuestro interés práctico. Si lo hacemos nos convertimos en visionarios. Pues aquí nos están claramente trazados los límites de nuestra razón, y quien tenga la osadía de transgredirlos, será por ella misma castigado por su atrevimiento con pesar y error. Pero si nos mantenemos dentro de estos límites, entonces nuestra recompensa será a cambio llegar a ser hombres sabios y buenos.

Sección tercera

DE DIOS SEGÚN SU CAUSALIDAD

La causalidad de Dios, o sea, su relación con el mundo, puede ser considerada en un triple respecto:

[22] Cfr. *Met.* 923.

[23] Cfr. *Met.* 205 ss.

I) *in nexu effectivo;* en qué medida Dios es, en general, la Causa del mundo, y éste un efecto de Él;
II) *in nexu finali;* en qué medida Dios ha querido, mediante la producción de un mundo, alcanzar ciertos propósitos; aquí Dios es considerado como Autor del mundo, esto es, como una causa del mundo según un propósito;
III) *in nexu morali;* aquí aprendemos a conocer a Dios como Soberano del mundo.

[1092] I) De Dios como la Causa del mundo

Aquí se pueden clasificar todos los conceptos con los que alguna vez los hombres han pensado a Dios como la Causa del mundo como sigue:

1) se ha pensado que el mundo mismo fuera Dios; tal es el panteísmo de los antiguos y el spinozismo de la época moderna; en general, esta representación puede llamarse *systema inhaerentiae;*
2) o se ha pensado a Dios como un *ens extramundanum,* pero su causalidad, *a)* o bien se ha tratado de explicar según la necesidad de su naturaleza; tal es el *systema emanationis,* una emanación que es o *crassior,* al pensarse que las substancias en el mundo habrían surgido por división; pero esto es absurdo; o *subtilior,* al considerarse en general el origen de todas las substancias como una emanación de Dios; *b)* o bien según su libertad; tal es el *systema liberi arbitrii,* en el que Dios es representado como el Creador del mundo.

El sistema de la emanación del tipo más sutil, en el que Dios, según la necesidad de su naturaleza, es contemplado como la causa de las substancias, tiene en su contra un argumento fundado en la razón que lo desbarata de una vez. Este argumento está tomado de la naturaleza de un Ser absolutamente necesario y consiste en que las acciones que emprende un Ser absolutamente necesario según la necesidad de su naturaleza no pueden ser nunca sino acciones internas, pertenecientes a su misma esencia absolutamente necesaria. Pues no podemos concebir de ninguna manera que un ser tal pudiera, según la necesidad de su naturaleza, producir algo fuera de sí mismo que no fuese absolutamente necesario. ¿Y cómo puede ser pensado como absolutamente necesario algo producido por otro? Pero si es contingente: ¿cómo entonces puede haber emanado de una naturaleza absolutamente necesaria? Todas las acciones que realiza un ser tal según la necesidad de su naturaleza son inmanentes, y sólo pueden atañer a su misma esencia. Las demás cosas fuera de él sólo pueden ser producidas por él *per li-*
[1093] *bertatem,* o, de lo contrario, no son cosas fuera de él, sino que pertenecen a su misma esencia absolutamente necesaria, y están en él. Este motivo suscita la oposición de la razón contra el sistema de la emanación, en el que Dios es contemplado como la Causa del mundo según la necesidad de su naturaleza, y descubre a un tiempo la causa de la aversión que siente cualquiera hacia tal sistema, aunque no siempre se sepa desarrollarla con claridad. Es algo muy distinto cuando vemos en el mundo mismo nacer una cosa de otra según la necesidad de la Naturaleza. Pues aquí la causa y el efecto son homogéneos; por ejemplo, en la generación de los animales y las plantas. Pero querer pensar a Dios como homogéneo con el universo es absurdo, porque contradice por completo al concepto de un *ens originarium,* el cual, como hemos mostrado arriba, tiene que es-

tar aislado del mundo. Así pues, sólo le queda a nuestra razón el sistema de la causalidad opuesto, a saber, el *systema per libertatem.*

II) De Dios como el Autor del mundo

Como *autor mundi* Dios puede ser pensado:

1) meramente como autor de la forma de las cosas; y entonces consideramos a Dios sólo como el Arquitecto del mundo;
2) o también como autor de la materia de las substancias en el mundo; y entonces Dios es el Creador del mundo.

En el mundo mismo nacen y perecen sólo las formas de las cosas; las substancias mismas permanecen. Por ejemplo, la manzana nace del hecho de que el árbol, en sus cánulas, empuje y sintetice la savia. Pero esta savia ¿de dónde la obtiene el árbol? Del aire, de la tierra, del agua, etc. Esta materia permanece también en la manzana; sólo que existe en una composición distinta, en otra forma. Pongamos otro ejemplo, del perecer. Por ejemplo, cuando del hierro se sustrae el flogisto, es alterada su forma entera; se deshace en polvo, y para la mirada corriente ya no es hierro. Pero, sin embargo, la substancia del hierro permanece inalterada. Pues insúflesele nuevo flogisto, y es restaurada la forma antigua y el polvo de hierro se vuelve macizo. Esta forma es contingente; prueba de ello son sus mutaciones. Por ello, tiene que tener un autor que la haya dispuesto primero. Pero las substancias en el mundo son, aunque en ellas no percibamos mutaciones, sin embargo, igual de contingentes. Esto se deduce del comercio recí- [1094]
proco en el que están unas con otras como partes del mundo tomado como un todo. Es verdad que entre los antiguos la materia, o sea, la materia prima[24], de la que han surgido todas las formas de las cosas, fue tenida universalmente por eterna y necesaria. De ahí que se considerara a Dios meramente como el Arquitecto del mundo, y la materia como el material a partir del cual aquél habría formado todas las cosas. Así pues, en el fondo se admitían dos principios: Dios y la Naturaleza. Esto servía muy acertadamente para achacar la mayor parte de los males en el mundo, sin perjuicio de la sabiduría y la bondad del arquitecto, a la condición originaria de la materia. Ésta tenía que ser culpable de los males, porque, mediante las propiedades eternas de su naturaleza, habría puesto algunas trabas a la voluntad del Dios que quería darle una forma con arreglo a su fin. Sin embargo, después de que las ideas filosóficas hubieran sido más determinadas y depuradas, esta opinión fue desechada con razón. Pues se reconoció que, si la materia, por su inutilidad para ciertos propósitos, hubiera causado de esta manera los males en el mundo, bien podría ser, por otro lado, mediante su conveniencia y adaptación a otros fines, la autora de muchos bienes, y que, por lo tanto, podría ser difícil de determinar qué parte tendrían Dios, como arquitecto, o la materia, como materia prima, en lo bueno y en lo malo del mundo. Semejantes ideas indeterminadas, empero, no sirven de nada en la teología. Finalmente, se observó también la contradicción de que las substancias fueran eternas y necesarias, y, no obstante, que tuvieran que tener unas en otras un *influxum mutuum.* Que, por tanto, el mundo tomado como un todo tuviera que componerse de muchas cosas necesarias; esta confusión y este absurdo pusieron,

---

[24] *Grundstoff.*

por último, a la razón humana sobre la pista de la creación a partir de la nada, de lo que difícilmente tuvieron los antiguos la menor noción. Entonces se contempló la materia misma como un producto de la voluntad divina, y se pensó a Dios no sólo como el Arquitecto del mundo, sino al mismo tiempo como el Creador del mundo. Pero aún por mucho tiempo permaneció la idea de una materia independiente en las cabezas de los filósofos, y también incluso de los ortodoxos. De ahí vinieron el alboroto y el furor contra los que osaron el intento de explicar el orden y la belleza en el mundo en parte a partir de las leyes universales de la Naturaleza, como si se temiera que con ello le fuera arrebatada la ordenación del mundo a la suma potestad divina. Pero no podía creerse esto más
[1095] que pensando la materia como independiente de Dios, y como un principio coordinado. Si se admite, por el contrario, que también las substancias han recibido su origen de Dios, entonces la materia está subordinada a Dios, y todas sus leyes tienen en última instancia su origen en Él. Esta creación a partir de nada parece, empero, contradecir la tesis metafísica: *ex nihilo nihil fit.* Sin embargo, esto sólo puede ser verdad de lo supremo en el mundo. Aquí puede decirse con razón que no nace ninguna substancia que no existiera ya antes. Y es esto lo único que quiere decir la proposición anterior. Pero, cuando se habla del origen del mundo como un todo, y esta Creación misma no es pensada como un suceso en el tiempo, puesto que no es más que con ella como empezó el tiempo, en ese caso no supone ninguna dificultad pensar que todo el universo haya surgido por la voluntad de un Ser extramundano, aunque antes no existiera nada. Sólo que hay que guardarse de entremezclar con esto los conceptos de tiempo, de origen y de inicio, pues con ello sólo se causa confusión. Tenemos asimismo que reconocer que esta producción de las substancias, y, por tanto, la posibilidad de una Creación, no puede ser comprendida por la razón humana en la medida en que no estamos en condiciones de mencionar *in concreto* un caso similar, en el que nos pudiera ser presentado el origen de una substancia. En general, la cuestión de cómo una substancia es producida por otra, ya sea por emanación, ya por libertad, y puede, sin embargo, ser una substancia que subsista por sí misma, plantea muchas dificultades, que en parte bien podrían quedar sin resolver. Pero esto no es con mucho motivo suficiente para dudar del sistema mismo de una Creación tal, puesto que el asunto es aquí de tal especie que nosotros, atados a representaciones sensibles, probablemente no conseguiremos nunca una clara intelección del mismo. Es bastante con que sintamos la necesidad de admitir un evento tal y de creer firmemente en él. Y entonces sí tiene toda razón especulativa que reconocer siempre que esta idea es, de entre todas, la más racional, y la más conforme a su propio uso.

La Creación, o sea, la operación de que algo exista[25] a partir de nada, se refiere sólo a las substancias; la forma de las mismas surge, por muy distinta que sea, de las modificaciones particulares de su composición. Por eso se llama a toda substancia producida a partir de nada una creatura. Así pues, si tanto la substancia como su forma vienen de Dios, queda, no obstante, todavía la
[1096] pregunta de si una substancia no puede también ser pensada como *creatrix* de otra. A esto se responde sin más: ¡no! Pues todas las substancias están, como partes del mundo tomado como un todo, en un comercio mutuo, y tienen una influencia recíproca unas en otras. Una substancia actúa, pues, sobre otra, y cada

[25] Orig.: *Wirklichmachung*. No olvidemos que en la *Metaphysica* baumgartiana se da *Wirklig-keit* como equivalente de *existentia*.

una padece también por otra. De lo contrario, no podrían constituir en conjunto un todo y ser las partes de este todo. Pero si es así, entonces no cabe pensar cómo una substancia podría ser autora de otra que, sin embargo, actúa sobre la primera y por la que ésta padece. Pero esto es una *contradictio in adiecto.* Por ejemplo, si alguien construye una casa por cuyo derrumbamiento muere, podría pensarse que él mismo hubiera sido aquí la causa de su propio padecimiento. Pero él no hizo más que una mera forma por la composición de los materiales de construcción; pero no creó la substancia, la materia. Y precisamente esto, de lo que él mismo no fue autor ni causa, fue lo que influyó en él y le causó la muerte. De ahí precisamente que en Dios tampoco quepa pensar un influjo mutuo con el mundo. Él efectúa todo, pero no puede padecer nada. La Creación no puede más que haber sido completada en un instante de una sola vez. Pues en Dios sólo cabe pensar un único acto infinito, una única fuerza permanente que, en un instante, creó todo un mundo, y que lo conserva por la eternidad. Por esta fuerza fueron, en cierto modo, vertidas en este mundo como todo muchas fuerzas naturales que, según leyes universales, lo fueron formando paulatinamente.

La Creación se refiere, como ya hemos señalado arriba, sólo a las substancias. Por eso, cuando se dice que la Creación del mundo sucedió de una vez, ello ha de entenderse referido sólo a estas substancias. Estas substancias permanecen siempre, y su número ni crece ni disminuye. Dios crea sólo una vez. De ahí que no pueda afirmarse tampoco que Dios crea ahora todavía un mundo, a saber, en el sentido en el que lo tomamos aquí, que crea nuevas substancias, si bien pueden surgir muchas formas del mundo nuevas, que estén compuestas de otra manera a partir de la materia ahora existente. En realidad, por lo que respecta a Dios, no cabe pensar más que una única acción, pues en Él no tiene lugar ninguna sucesión; pero, no obstante, puede haber infinitamente muchas relaciones y expresiones distintas de la misma, según el modo de ser de los sujetos a los que se refieran, y efectivamente las hay. Por eso, para nosotros la fuerza divina en un momento puede no ser con mucho tan visi- [1097]
ble como es sentida por nosotros en otro.

Dios no actúa más que libremente. Pues en Él no influye nada que pudiera moverle a actuar de un modo y no de otro. Todas las determinaciones que pudieran impulsarle a otras acciones que las que Él quiere según la suprema libertad, no se dan en un Ser absolutamente necesario. Por eso también creó el mundo según una voluntad libre. Que este mundo, creado por Dios, sea el mejor de todos los mundos posibles, se deduce del siguiente motivo. Si fuera todavía posible un mundo mejor que el que Dios ha querido, entonces también tendría que ser posible una voluntad todavía mejor que la divina. Pues, indiscutiblemente, es mejor la voluntad que elige lo mejor. Si es todavía posible una voluntad mejor, entonces también es posible un ser que podría expresar esta voluntad mejor. Y este ser sería, en consecuencia, más perfecto y mejor que Dios. Pero esto es una contradicción, pues en Dios hay *omnitudo realitatis.* Se encontrará más sobre esto en el Ensayo de Kant acerca de algunas consideraciones sobre el optimismo[26].

[26] El fragmento titulado *Versuche einiger Betrachtungen über den Optimismus* (impreso en 1759, aunque procedente de esbozos de 1753 como respuesta al Tema del Concurso de la Academia de Ciencias de Berlín para 1755 sobre el Optimismo en el poeta inglés Alexander Pope), tiene interés, como señala Sala *(op. cit.)* por radicar el Orden de la Naturaleza toda en la naturaleza intrínseca de las cosas mismas creadas por Dios (las *leyes* de la Naturaleza procedentes de Dios), evitando diso-

Todas las objeciones hechas en contra de esta teoría a partir de la existencia de tantos males en el mundo podemos rechazarlas sumariamente con Leibniz afirmando que, como nuestra Tierra sólo es una parte del mundo, pero que toda parte tiene que ser de por sí imperfecta, puesto que sólo todo el universo habría de ser el mejor, es, por lo tanto, imposible determinar si los males no formarán también parte sin excepción, según el plan del todo, del mejor de los mundos. Pues quien pide que nuestra Tierra esté libre de todo mal, y que, por tanto, sea completamente buena, hace lo mismo que si quisiera que una parte fuese el todo. Gracias les sean dadas a los astrónomos, que mediante sus observaciones y raciocinios han elevado nuestro concepto del universo muy por encima de nuestro pequeño ámbito mundano y, con ello, no sólo nos han procurado una ampliación de nuestros conocimientos, sino que también nos han enseñado modestia y cautela al enjuiciar el todo. Pues, claro está, si nuestro globo terráqueo fuera ya el mundo, entonces podría resultar difícil reconocerlo con convicción como el mejor, porque, dicho con franqueza, aquí la suma del dolor bien podría estar equilibrada con la suma del bien. Pero incluso en el dolor hay resortes para actuar, y por eso se le podría calificar incluso de beneficioso. Así los tábanos, en los lugares pantanosos, son para los hombres una llamada de la Naturaleza para desecar los charcos y hacerlos cultivables, con
[1098] el objeto de deshacerse de tales desagradables huéspedes. Si no nos doliera la herida recibida y nos impulsara de ese modo a velar por su curación, nos podríamos desangrar por causa de ella hasta la muerte. Pero también se puede conocer esta teoría del mejor de los mundos, independientemente de toda teología, según las máximas de la razón, sin que sea preciso recurrir, en la prueba de la misma, a la sabiduría de un Creador. Y esto de la siguiente manera: en toda la Naturaleza organizada es una máxima necesaria para nuestra razón admitir que en cualquier animal o en cualquier planta no hay lo más mínimo que fuese inútil o existiese sin un propósito, sino que, antes al contrario, todo contiene los medios más adecuados para ciertos fines. Éste es un principio probado de la historia natural, que será también confirmado por todas las experiencias hechas en este caso. Si las experiencias son retiradas a la visión, entonces el campo de descubrimientos queda cerrado para el anatomista. De ahí que la cultura de nuestra propia razón nos apremie a aceptarlas y aplicarlas. Ahora bien, si en la entera Naturaleza organizada, aunque carente de razón, hay algo ordenado de la mejor manera posible, en ese caso puede esperarse otro tanto en la parte más noble del mundo, en la naturaleza racional. Pero esta misma ley valdrá también, según la armonía necesaria, en la que todo está unido en una unidad bajo un primer principio necesario, de las creaturas organizadas y del reino mineral. Así, por tanto, se puede y se tiene que admitir incluso, por mor de la razón, que todo en el mundo está dispuesto de la mejor manera, y que el conjunto[27] de todo lo que existe es el mejor posible. Un influjo semejante al que tiene esta teoría en la ciencia de la Naturaleza también lo tiene en la moral; pues, si no puedo estar seguro de que las leyes a las que está sometido todo el curso de la Naturaleza sean las mejores, entonces tengo que dudar también de que en un mundo tal esté alguna vez unido con mi dignidad de ser feliz un verdadero bienestar. Pero, si el

---

ciar, a la manera leibniziana, el entendimiento y la voluntad divinos; es *ya* a partir de la *constitución* [Beschaffenheit] misma del mundo como hay que inferir la Omnisuficiencia de su Creador; «la fisicoteología es para Kant la verdadera teodicea» (SALA, *op. cit.*, 38).

[27] *das Ganze.*

mundo es el mejor, en ese caso mi moralidad se mantiene firme y sus resortes adquieren de nuevo solidez. Pues entonces puedo también estar cierto de que en el mejor de los mundos es imposible que pueda haber un buen comportamiento sin bienestar, y que, aunque en una parte de mi existencia el curso de las cosas no me dé muestras de ello, sin embargo, una cosa tal tiene con certeza que ser verdadera en toda mi existencia, si es que el mundo ha de ser el mejor. Así pues, también nuestra razón práctica toma un gran interés en esta teoría, y la reconoce, sin sentar la teología como fundamento, por mor de sí mis- [1099]
ma, como una presuposición necesaria. Ahora bien, cómo lo mejor pueda tener lugar en el mejor de los mundos como consecuencia secundaria en el progreso hacia lo moralmente bueno, eso es algo que ya se deduce de nuestra teoría precedente sobre el origen del mal.

Del fin de la creación[28]. Puede pensarse un doble fin de la misma; primero, uno objetivo, que reside en lo perfecto por mor de lo cual el mundo fue objeto de la voluntad divina; y luego, uno subjetivo. ¿Pero qué resorte, si es que está permitido expresarse así, había en Dios mismo para moverle a la producción de un mundo? De este último fin trata el apartado siguiente; el primero es el objeto de nuestra presente indagación.

¿Cuál es, pues, la perfección por mor de la cual el mundo fue creado por Dios? Este fin no lo deberemos buscar en relación con las creaturas irracionales. Pues aquí todo es sólo un medio para propósitos superiores, que sólo pueden ser alcanzados con el uso correcto de aquellos medios. La verdadera perfección del mundo como un todo residirá en el uso que hagan las creaturas racionales de su razón y de su libertad. Sólo aquí pueden establecerse fines absolutos, pues para que haya propósitos se requiere siempre la razón. Ahora bien, ¿cuál es el uso correcto de la voluntad que debe hacer la creatura racional? Un uso tal que pueda estar bajo el principio del sistema de todos los fines. Un sistema de los fines universal sólo es posible según la Idea de la moralidad. Por lo tanto, también el uso legítimo de nuestra razón será sólo el realizado según la ley moral. Así pues, la perfección del mundo consistirá en que sea congruente con la moralidad, bajo la cual única y exclusivamente es posible un sistema de todos los fines.

Se puede pensar un sistema de todos los fines de dos tipos; o bien por libertad, o según la naturaleza de las cosas. Un sistema de todos los fines por libertad es alcanzado según los principios de la moral, y es la perfección moral del mundo; sólo en la medida en que las creaturas racionales pueden ser contempladas como miembros de este sistema universal tienen un valor personal. Pues una buena voluntad es algo bueno de por sí, y, por tanto, algo absolutamente bueno. Todo lo demás, empero, sólo es algo condicionalmente bueno. Por ejemplo, la sagacidad, la salud, sólo son algo bueno bajo la condición correcta, a saber, la de su uso correcto. Pero la moralidad, por la que se hace posible un sistema de todos los fines, le da a la crea- [1100]
tura racional un valor en sí y por sí misma, al convertirla en un miembro de este gran reino de todos los fines. La posibilidad de un sistema universal de todos los fines semejante dependerá única y exclusivamente de la moralidad. Pues sólo en la medida en que todas las creaturas racionales actúen según estas eternas leyes de la razón, pueden estar bajo un principio común, y constituir en común un sistema de los fines. Por ejemplo, si todos

---

[28] Cfr. *Met.* 942-949.

los hombres dicen la verdad, entonces es posible entre ellos un sistema de los fines; pero en cuanto mienta uno solo, en ese caso su fin ya no está en conexión con los otros. De ahí también que la regla universal según la cual es juzgada la moralidad de una acción sea siempre ésta: si todos los hombres obraran así, ¿podría haber entonces una conexión de los fines? El sistema de todos los fines según la naturaleza de las cosas junto con la dignidad de la creatura racional de ser feliz alcanza y es la perfección física del mundo. Con ello recibe el estado de la creatura un valor señero. Sin este sistema la creatura racional tendría por sí misma un valor excelente, pero su estado podría seguir siendo malo, y viceversa. Pero si ambas cosas, la perfección moral y la física, están unidas, entonces esto es el mejor de los mundos. El fin objetivo de Dios al crear era, por tanto, la perfección del mundo, pero no meramente la felicidad de las creaturas, pues ésta sólo hace la perfección física. Pero en tal caso faltaría la perfección moral, o sea, la dignidad de ser feliz. ¿O acaso sería esto la perfección del mundo: que sus miembros nadaran en la dicha y en la voluptuosidad, y que, sin embargo, fueran conscientes de ser indignos de su propia existencia?

Pero, además de los motivos objetivos de la complacencia en una cosa y en su modo de ser, hay aún motivos subjetivos del placer en la existencia de una cosa. Hay que diferenciar bien ambos tipos; pues, con todo, puedo por motivos objetivos encontrar bastante bien una cosa cuya existencia, empero, no tenga para mí ninguna importancia. Aquí me faltarían, pues, los motivos subjetivos del placer, o en una palabra: me faltaría el interés. Eso mismo sucede incluso a menudo con los motivos morales, que, cuando son objetivos, me obligan a hacer algo, pero que aún no me dan las fuerzas y los resortes para ello. Pues, para realizar las acciones reconocidas como buenas y legítimas, se requieren en
[1101] mí todavía ciertos motivos subjetivos que me impulsen a ponerlas en obra. No es suficiente para esto que encuentre la acción, al juzgarla, noble y bella, sino que, además, mi elección tiene que ser determinada conforme a esto. Así que resta aún la pregunta de si Dios tuvo, al crear un mundo, además del motivo objetivo de su perfección, un resorte subjetivo que lo determinara a la elección del mismo, y si lo tuvo, de qué especie era. ¡En Dios no cabe pensar, además de los motivos objetivos, resorte ninguno! Su placer, que Él tiene en la perfección de un objeto en la idea del mismo, unido con la conciencia de sí mismo como de un fundamento suficiente de toda perfección, ya determinan su causalidad. Pues, si en Él hubiera de añadirse, antes de hacer efectivamente real una cosa, un placer subjetivo en la existencia de esta cosa como un resorte de la causalidad, entonces una parte de su beatitud dependería de la existencia de la cosa en la que halla interés. Pues el placer en la perfección de la cosa misma en la idea no habría sido todavía lo suficientemente fuerte como para moverle a la producción de la misma, sino que Dios habría necesitado además un interés particular en que la cosa existiera efectivamente. Este interés no habría tenido lugar si la cosa, por muy perfecta que fuese en la idea, no hubiera existido efectivamente; en consecuencia, Dios habría necesitado la existencia de un mundo para tener una beatitud completa. Pero esto contradice su perfección suprema. Por eso es por lo que hay que diferenciar la *voluntas originaria* de la *derivativa*. Esta última necesita desde luego resortes particulares que la determinen a la elección de un bien. Así, por ejemplo, el hombre puede hallar una acción muy noble por motivos objetivos, pero aplaza su realización porque no cree tener para ello motivos subjetivos especiales. Por el contrario, una voluntad sumamente perfecta lo hace sólo porque es bueno. La perfección de la cosa que quiere producir ya es motivo

suficiente para que, en efecto, la ponga en obra. Dios creó un mundo porque tenía una suma complacencia en la perfección suprema del mismo, según la cual todas las creaturas racionales debían ser partícipes de la felicidad en la medida en la que se hicieran dignas de ella; en una palabra, lo creó por mor tanto de la perfección física como de la perfección moral del mundo. De ahí que no deba
decirse que el motivo en Dios de que creara el mundo fuera simplemen- [11
te la felicidad de las creaturas, justo como si Dios pudiera tener un placer en ver felices a los seres además de Él sin que fueran dignos de ello; sino que el entendimiento infinito de Dios reconoció la posibilidad de otro Bien supremo además de Él, en el que la moralidad fuese el primer principio. Al mismo tiempo era consciente de tener todo el poder para llevar a cabo este mundo sumamente perfecto entre todos los posibles. La complacencia en esta conciencia de sí mismo como fundamento omnisuficiente fue lo que determinó su voluntad a hacer efectivamente real un Bien supremo finito tal. Por eso, es mejor decir que Dios creó el mundo por mor de su propia gloria, en la medida en que Dios sólo puede ser honrado porque prestemos obediencia a sus leyes santas. ¿Pues qué significa honrar a Dios? ¿No significa esto lo mismo que servirle? ¿Pero de qué modo se le puede servir? Ciertamente no de manera que se quiera, mediante toda clase de alabanzas, conseguir astutamente su favor, pues esto a lo sumo son sólo medios para preparar y elevar nuestro corazón a las buenas intenciones, sino única y exclusivamente de manera que su voluntad sea obedecida y observadas sus santas leyes y sus mandatos. Es por eso por lo que la moralidad y la religión están muy íntimamente unidas, y se diferencian mutuamente sólo porque en la primera deben ser practicados los deberes morales como principios de todo ser racional, y porque éste debe actuar como miembro de un sistema universal de los fines; mientras que en la segunda son contemplados como mandamientos de una suprema voluntad santa, porque, en el fondo, las leyes de la moralidad son las únicas que concuerdan con la Idea de una suma perfección.

Todo el mundo es contemplado como un sistema universal de todos los fines, tanto por la Naturaleza como por la libertad. Esta doctrina de los fines se llama teleología. Pero, del mismo modo que hay un sistema de los fines físico, en el que todas las cosas de la Naturaleza hacen referencia como medios a ciertos fines que han de encontrarse en las creaturas racionales, hay también un sistema de los fines práctico, esto es, un sistema según las leyes de la voluntad libre, en el que guardan una conexión entre sí todas las creaturas racionales, como fines y medios recíprocos. El primero es objeto de la *theologia physica;* el segundo es
considerado por la *theologia practica seu pneumatica.* Aquí las creaturas racio- [1
nales mismas son contempladas como medios posibles para alcanzar los fines que han de ser conseguidos por las creaturas racionales, y de esta manera el mundo es presentado no sólo *in nexu effectivo,* según la conexión de las causas y su actuación como una máquina, sino *in nexu finali,* como un sistema de todos los fines. Aquí, en la *theologia practica,* se ve que las creaturas racionales constituyen el centro de la Creación, al que hace referencia todo en el mundo; creaturas racionales que, a su vez, se refieren las unas a las otras como medios recíprocos. Por muy desordenado y carente de fin que nos pinte la Historia el comportamiento de los hombres, esto no debe, sin embargo, desviarnos de la creencia en que, no obstante, el género humano está fundado en un plan universal según el cual, a pesar de todo abuso de su libertad, finalmente

se alcanzará la mayor perfección posible del mismo[29]. ¡Pues hasta ahora abarcamos sólo partes aisladas y fragmentos de esto!

Para concluir la consideración de Dios como Creador del mundo, hay que resolver aún el problema cosmológico de si creó el mundo en el tiempo o desde la eternidad. Crear el mundo desde la eternidad, ¿no sería esto una contradicción interna? Pues, entonces, el mundo sería igual de eterno que Dios, ¿y no debía, sin embargo, depender de Él? Pero, si la eternidad ha de significar aquí un tiempo infinito, entonces incurro en un *regressus in infinitum* y cometo un absurdo. Entonces, ¿la creación del mundo sólo podrá pensarse en el tiempo? Tampoco esto. Pues si digo: el mundo ha tenido un comienzo, entonces afirmo con ello que antes del origen del mundo hubo también un tiempo, porque todo comienzo de una cosa es el final de un tiempo pasado y el primer instante de un tiempo siguiente. Pero si, antes de que el mundo fuera, ya hubo tiempo, éste tendría que ser un tiempo vacío. ¡De nuevo un absurdo! ¡Y Dios mismo tendría que estar en este tiempo! Ahora bien, ¿cómo puede la razón ayudarse a sí misma a salir del conflicto de sus Ideas? ¿Dónde reside la causa de esta apariencia dialéctica? Pues en que tomo una mera forma de la sensibilidad, una mera condición formal, un fénomeno, a saber, el tiempo, por una determinación del *mundus noumenon.* Todos los fenómenos sólo son, claro está, sucesos en el tiempo; pero, si quiero poner la actuación de las substancias mismas, que son el substrato de todos los fenómenos, y, por lo tanto, también de mi representación sensible, igualmente bajo la regla del tiempo, entonces cometo
1104] un error llamativo, una «metábasis eis allo genos». Pues confundo cosas que no tienen nada que ver entre sí. Mi razón conoce aquí su debilidad para elevarse por encima de toda experiencia, y si bien está en condiciones de mostrar que todas las objeciones de sus adversarios son infructuosas y vanas, sin embargo, por otro lado, es demasiado débil para establecer por sí algo apodícticamente cierto.

De la Providencia[30]

La actuación del inicio del mundo es la Creación. La actuación de su perduración es la Conservación. Ambas atañen sólo a las substancias. Pues de aquello que se adhiere a ellas como algo contingente no puedo decir ni que haya sido creado ni que sea conservado. Está bien, por lo demás, diferenciar los conceptos de Dios como Arquitecto del mundo y de Dios como Creador del mundo. Esta diferencia es tan considerable como la diferencia entre accidente y substancia. En Dios sólo cabe pensar propiamente un único acto, pero que no puede cesar nunca, sino que se expresa sin ningún cambio y sin ninguna interrupción. Pues en Él no tiene lugar una sucesión de estados, y, en consecuencia, no hay tiempo. ¿Cómo, por tanto, podría una fuerza actuar en Él sólo durante un cierto tiempo, pero luego cesar y ser de nuevo interrumpida? La misma fuerza divina que actuó el inicio de un mundo, actúa por tanto también continuamente su perduración. Y la misma cantidad de fuerza requerida para la creación de las substancias es también la que hace falta para su conservación. Si, en consecuen-

[29] Sobre esto cfr. el escrito kantiano *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*, de 1784.
[30] Cfr. *Met.* 950-975.

cia, todas las substancias en el mundo peduran sólo por un continuado *actus divinus,* parecería entonces como si con ello perdieran su propia substancia. Sin embargo, el término *susbsistentia* (ser por sí mismo)[31] es aquí, en el fondo, toda la causa de la dificultad o de la aparente contradicción. Es verdad que no podemos sustituirlo por otro más conveniente, porque no existe en la lengua; pero sí podemos prevenir, mediante una explicación, las falsas interpretaciones del mismo. Una substancia, o sea, una cosa que subsiste por sí misma, es aquella *quod non indiget subiecto inhaerentiae,* es decir, que existe sin ser predicado de otra cosa. Por ejemplo, yo soy una substancia porque todo lo que hago lo refiero a mí, sin tener necesidad de otro al que pudiera atribuir mis acciones como inhe- riendo en él. Pero, a pesar de esto, puedo necesitar todavía la existencia de otro
ser para poder ser yo mismo. Éste puede ser el autor de mi existencia y de mi [1105]
perduración, sin convertirse, al mismo tiempo, en autor de mis acciones ni serlo. De ahí que haya que diferenciar cuidadosamente substancia y accidente de causa y efecto. Pues la relación entre estos dos es completamente distinta. Algo puede ser *causatum alterius,* o sea, tener necesidad para su propia existencia de la existencia de otro, y no obstante susbsistir por sí mismo. Pero subsistir y existir *originarie* tienen que ser bien diferenciados lo uno de lo otro. Pues lo primero sería contradictorio si algo que existe *originarie,* sin embargo, hubiera de existir como *causatum alterius.* Esto sería además una falsa definición de substancia, tal como el bondadoso Spinoza la ideó efectivamente por su excesivo apego a las tesis cartesianas, el cual entendía por substancia una cosa *quod non indiget existentia alterius.* De todo esto resulta que es inconcebible pero no contradictorio cómo perduran las substancias por medio de la fuerza divina.

Concursus significa la causalidad de las causas. Y es que puede unirse más de una causa para producir un efecto. Si sucede esto, en ese caso concurren varias concausas. De estas causas concurrentes, una sola no tiene que ser suficiente por sí para la producción del efecto; pues, de lo contrario, sería innecesaria la unión con otra que debe darle el *complementum ad sufficientiam.* Pero donde hay una *causa solitaria,* ahí no hay *concursus.* Para un *concursus* se requiere primero más de una causa, pero estas causas también tienen que ser además *concausae,* esto es, estar coordinadas y no subordinadas unas a otras. Pues si están subordinadas unas a otras y constituyen una serie de causas, una cadena, en la que cada una de ellas es un miembro particular, entonces también es cada una la causa completa de la siguiente, aunque todas juntas tengan en la primera su fundamento común. Pero entonces serían, considerada cada una de por sí, *causae solitariae,* y no habría, por tanto, *concursus.* Para que lo haya, las causas que se unen unas con otras han de estar coordinadas y complementar la una lo que le falta a la otra en cuanto a su capacidad de producir, de modo que sólo mediante su unión en común sea producido el efecto. Aplicado esto a Dios, resulta en primer lugar: que no concurre a la existencia de las substancias; pues éstas no
contribuyen en nada a su propia perduración, luego no pueden actuar ellas mis- [1106]
mas como *concausae,* en unión con Dios, para su propia perduración. Aquí sólo tiene lugar una subordinación de las causas, de modo que todas las substancias tienen su fundamento en Dios como *prima causa,* puesto que ellas, en cuanto materia, han sido creadas por Él; pero no por ello hay aquí *concursus,* pues, de lo contrario, las substancias tendrían que estar coordinadas con Dios. De la misma manera, no hay ningún *concursus* de Dios en relación con los sucesos de la

[31] Orig.: *Selbstständigkeit,* también «independencia».

Naturaleza. Pues, precisamente por el hecho de que han de ser sucesos de la Naturaleza, ya se presupone que su primera causa próxima está en la Naturaleza misma, la cual, por lo tanto, ha de ser por sí misma suficiente para producir este suceso, aunque, como todas las causas de la Naturaleza, esté fundada en Dios como Causa primera. Con todo, no es imposible un *concursus* de Dios en los sucesos del mundo, pues siempre cabe pensar que una causa natural no sea por sí misma suficiente para la producción de cierto efecto. Así pues, aquí Dios le dará un *complementum ad sufficientiam,* pero *eo ipso* siempre que hiciera una cosa tal estaría haciendo un milagro. Pues llamamos milagro al hecho de que la causa de un suceso sea sobrenatural, como lo sería si Dios actuara como *concausa* en la producción de estos milagros. Por eso, cuando se atribuyen a Dios disposiciones o direcciones particulares de los sucesos en el mundo, se están predicando de Él otros tantos milagros.

Pero, ¿qué pasa entonces con las acciones libres? ¿Puede en su caso estatuirse un *concursus divinus*? Ni la razón especulativa está en condiciones de comprender, ni la experiencia de probar, cómo pueda una creatura en general ser libre, pero nuestro interés práctico exige que presupongamos que podríamos actuar según la Idea de libertad. Pero, si sucede que nuestra voluntad, con independencia de todas las causas naturales, puede decidirse a algo, entonces no se alcanza a ver cómo Dios, sin perjuicio de nuestra libertad, podría concurrir a nuestras acciones, y cómo podría concurrir en nosotros mismos como una concausa de nuestra voluntad; pues entonces nosotros no seríamos *eo ipso* los autores de nuestras acciones, o al menos no completamente. Es verdad que esta Idea de la libertad es tal que pertenece al mundo inteligible, del que no conocemos nada, excepto que existe, y del que, por tanto, no sabemos según qué leyes es gobernado. Pero, aunque nuestra razón no puede negar la posibilidad de un *concursus* tal, no obstante, comprende que tales efectos también serían
[1107] milagros en el mundo moral del mismo modo que el concurso en los sucesos en el mundo sensible serían milagros de Dios en el mundo físico.

Con la Conservación está estrechamente unida la omnipresencia de Dios; es más, ésta consiste precisamente en la actuación inmediata de Dios para la perduración de todas las cosas en el mundo. Esta omnipresencia divina es, en primer lugar, inmediata. Dios no actúa mediante causas intermedias en las substancias al conservarlas: pues, de lo contrario, tendrían otras substancias que ser a su vez sus efectos, luego una substancia tendría que actuar en la conservación de otra y, por ello, tendría también que depender la una de la otra. Pero, que en el mundo una substancia no puede ser la causa de la existencia de otra, ya ha sido mostrado arriba, donde se trató de la imposibilidad de que las substancias en un mundo, que están *in commercio* las unas con las otras, pudieran sin embargo haberse creado unas a otras. Igual de imposible es también que pudieran contribuir en algo a la mutua perduración de su existencia o a su conservación. Pues la Creación y la Conservación son uno y el mismo acto. La omnipresencia de Dios es, por lo demás, la presencia más íntima; es decir, que Dios conserva lo substancial, lo interior de las substancias. Pues, precisamente eso es necesario para su perduración, y si esto interior y esencialmente substancial de las cosas en el mundo no fuera permanentemente actuado por Dios mismo, las cosas tendrían que dejar de ser. Cabe pensar una presencia que sea inmediata pero no íntima. De ello tenemos un ejemplo, según los teoremas newtonianos, en la atracción recíproca de todas las cosas en el mundo, que también se atraen

inmediatamente, o, en sus propias palabras, a través del espacio vacío; luego que actúan recíprocamente unas en otras, y, en consecuencia, están todas en conjunto presentes las unas a las otras, pero no de manera íntima; pues hay aquí meramente un influjo mutuo, esto es, una actuación en su estado, o sea, una modificación recíproca de sus determinaciones mudables. Pero una presencia íntima es la actuación de la perduración de lo substancial mismo en las cosas. De ahí que no se pueda de ningún modo, como sin embargo hace el autor, llamar a la conservación un influjo permanente en las substancias; pues, precisamente por ser un influjo, diríase que Dios sólo conserva el estado de las substancias, esto es, sus determinaciones mudables, pero no las substancias mismas; por consiguiente, se afirmaría que la materia es independiente de Dios. Así pues, la omnipresencia de Dios es inmediata e íntima, pero no local; pues es imposible que una cosa esté en dos lugares o incluso en varios lugares a la vez, porque, en ese caso, tendría que estar fuera de sí misma, lo cual es una con- [110
tradicción. Pongamos, por ejemplo, que A esté en a; entonces todo ello está en a; digamos que también está en b; entonces no está completamente ni en a ni en b, sino que en cada uno sólo hay una parte de ello. Por eso, si quiere afirmarse que Dios está en todo lugar, habría que pensarlo como un *compositum,* y como una masa extendida por todo el mundo, como, por ejemplo, el aire. Pero tampoco en ese caso Dios estaría por entero en ningún lugar en el mundo, sino que por doquier sólo habría una parte de Él; del mismo modo que en ningún lugar de la Tierra está toda la atmósfera, sino en cada caso únicamente un conjunto de partículas de aire. Pero si Dios es el espíritu sumamente perfecto, entonces no puede ser pensado en el espacio. Pues el espacio sólo es una condición de los fenómenos sensibles de las cosas. Newton dice en un lugar[32] que el espacio es el sensorio de la omnipresencia de Dios. Ahora bien, en el hombre se puede pensar un sensorio tal, en donde poner la sede del alma, y donde concurran todas las impresiones sensibles; pero esto mismo sería también el órganon del alma, desde donde ésta distribuiría sus fuerzas y efectos por todo el cuerpo. Pero semejante representación es sumamente inconveniente tratándose de la omnipresencia divina; pues de ese modo Dios sería contemplado como el alma del mundo, y el espacio como sensorio suyo. Pero esto contradice al concepto de la independencia de Dios. Pues, para que Dios fuese el alma del mundo, tendría que estar *in commercio* con el mundo y con todas las cosas en el mundo, es decir, no sólo actuar en las cosas, sino también recibir efectos de ellas. Al menos no tenemos ningún otro concepto de alma que el de una inteligencia unida con un cuerpo de manera que ambos influyen mutuamente el uno en el otro. Ahora, cualquiera puede comprender con facilidad cuán poco se deja conformar tal cosa con la impasibilidad de un Ser supremo. Es mejor decir que el espacio es un fenómeno de la omnipresencia de Dios, aunque esta expresión no sea enteramente adecuada, lo cual, empero, no puede evitarse por carecer de palabras en la lengua para designar siquiera semejantes pensamientos, y no digamos ya para expresarlos con claridad. Pero, en la medida en que el espacio sólo es un fenómeno de nuestros sentidos, y una relación de las cosas entre sí; en la medida en que la relación entre las propias cosas sólo se hace posible porque Dios las conserva –por estar presente a ellas de manera inmediata y muy íntima, determinando así el lugar de las mismas mediante su omnipresencia–; en esa misma medida es Él mismo la causa del espacio, y el espacio un fenómeno

[32] La referencia es a la *Óptica.*

[1109] de su omnipresencia. La omnipresencia de Dios, por consiguiente, no es local, sino virtual; es decir: Dios actúa constantemente y por doquier con su fuerza en todas las cosas; conserva de esta manera las substancias y también rige su estado. Sólo que al acudir a esta representación hay que guardarse cuidadosamente de todo entusiasmo, porque, si bien en cualquiera se manifiesta esta omnipresencia mediante la actuación de la existencia de sí mismo, sin embargo, nadie puede sentir o tener para sí la certeza de que Dios actúa en tal caso o en tal otro. ¿Pues cómo voy a experimentar o a sentir algo que es la causa de mi propia existencia? Pues, si afectara meramente a la modificación de mi estado, probablemente sería entonces posible sentir tal cosa. Sin embargo, en la medida en que mi existencia misma es actuada, no es posible ninguna experiencia de ello. Esto es de gran importancia y una medida cautelar que previene toda ilusión y la ceguera de los fanáticos.

Cuando se estatuye un *concursus divinus* tanto con respecto a las cosas como a los sucesos en el mundo, suele denominarse *concursus physicus.* Pero cuán inconveniente es el uso de esta expresión, en vez de hablar de la Conservación divina, puede conocerse ya por lo dicho arriba acerca del concurso de Dios. Pues, ¿cómo puedo contemplar las substancias como concausas que concurren con Dios a su propio mantenimiento, dado que no están coordinadas con Él, puesto que dependen completamente de Él como de una *causa solitaria absolute prima*? ¿Acaso no afirmaría con esto que su existencia no habría sido actuada por Dios y que, por lo tanto, no necesitarían de Él para su perduración como de una causa solitaria, sino únicamente como de una causa concurrente? De un modo igualmente injustificado se relaciona el *concursus Dei* con los sucesos naturales. Pues en el caso de éstos siempre tiene que poderse pensar una *causa proxima* que actúe según las leyes de la Naturaleza misma, pues, de lo contrario, no sería *eo ipso* un suceso natural. Tampoco cabe pensar cómo Dios, en cuanto *causa prima* de la Naturaleza toda, podría sin embargo, por lo que toca a cada suceso singular, actuar además en el mismo especialmente como *concausa;* y es que tantas veces como ocurriera esto sería un milagro, pues todo caso en el que Dios mismo actúa inmediatamente es una excepción a la regla de la Naturaleza. Ahora bien, si Dios concurriera en todo suceso singular en la Naturaleza como *concausa,* entonces éstos serían una continua excepción a las leyes de la Naturaleza; o sea, que más bien no habría ningún orden de la Naturaleza, porque los sucesos no se desenvolverían según reglas universales, sino que Dios, cada vez que algo hubiera de realizarse conforme
[1110] a su voluntad, tendría que darles un *complementum ad sufficientiam.* ¡Qué imperfección del mundo ésta que no puede compaginarse con un Autor sabio!

Pero, por lo que hace al *concursus moralis,* o sea, al libre concurso de Dios en las acciones libres de los hombres, tal cosa no puede comprenderse a causa de la naturaleza de la libertad, pero, sin embargo, no puede ser contemplada como imposible. Pues, supuesto que todo ser racional puede por sí mismo actuar incluso contra el plan de Dios –luego de manera completamente libre e independiente de todo mecanismo de la Naturaleza–, entonces acaso sea posible que Dios, para hacer no obstante conforme a su voluntad suprema el uso por parte de las creaturas racionales de su libertad, concurra también como concausa a su moralidad.

La Providencia[33] es en Dios un único acto; pero podemos pensar en el mismo tres funciones especiales, a saber: providencia, gobernación y dirección. La providencia divina consiste en la institución de ciertas leyes conforme a las cuales ha de progresar el curso del mundo. El gobierno es la conservación del curso del mundo según estas leyes, y la dirección divina es la determinación de los sucesos singulares en el mundo conforme a su decreto. En la medida en que la Providencia de Dios es bondadosa se denomina previsión. Estos términos están engañosamente infectados por el concepto del tiempo; pero, con todo, después de apartar de ellos todas las limitaciones sensibles, hay que emplearlos también a propósito de Dios, a falta de otros más convenientes.

[33] Orig.: *Vorsehung,* que vertimos por «Providencia», con mayúscula, para distinguirlo de *Providenz,* traducido por «providencia», con minúscula.

La Providencia de Dios se divide habitualmente en *providentia generalis* y *specialis.* Por la primera se entiende el hecho de que Dios conserve todos los géneros y especies *(genera);* por la segunda, empero, cuando cuida también de la *species,* término que aquí, como en su sentido jurídico, debe indicar los individuos. El término *generalis* es tomado aquí, a diferencia de *universalis,* en el sentido de que en una Providencia general tal se harían todavía muchas excepciones; del mismo modo que, por ejemplo, se dice de un rey que cuida *generaliter,* esto es, en general, de sus súbditos. Sin embargo, este concepto de la Providencia divina es, a todas luces, completamente antropomórfico. Pues una previsión general tal es sumamente deficiente, y en general no tiene lugar más que en aquellos que tienen primero que procurarse por experiencia un conocimiento de las necesidades. Ahora bien, la experiencia no proporciona más que agregados, [1111]
y las reglas abstraídas de ella, precisamente por eso, no pueden nunca ser universales, porque siempre falta todavía una parte de posibles percepciones, y, por consiguiente, es imposible que incluso las leyes cuyo beneficio sólo está basado en principios de la experiencia sean adecuadas para todos los individuos del Estado, y que sean de igual común utilidad para su bienestar. Pues, ¿cómo puede el soberano conocer a todos los súbditos individualmente, y todas las circunstancias en las que sus leyes serán de gran provecho para uno, pero perjudiciales para otro? Pero Dios no necesita en ningún caso de la experiencia, sino que conoce todo *a priori,* porque Él mismo ha creado todo aquello de lo que cuida, y porque todo no es posible más que por Él. Las leyes, conforme a las cuales había de desarrollarse el curso del mundo, las ha estatuido, por tanto, con un conocimiento omnímodo de todos los sucesos singulares en ese curso, y de seguro que ha atendido también, al disponerlas, a la suma perfección posible de las mismas, porque Él mismo es el Sapientísimo, y todo en todo. Es seguro que previó, según su omnisciencia, antes aún de que nada existiera, tanto cada posible individuo como cada *genus,* y veló, al crearlos, mediante la institución de leyes adecuadas, tanto por su existencia como por su prosperidad. Su Providencia es, precisamente por conocer todo *a priori, universalis,* esto es, tan general que comprende todo en sí, *genera, species* e individuos. Abarca con una mirada todo lo que existe, y lo conserva por medio de su fuerza. Esta universalidad de la Providencia divina no es lógica, al modo en que nosotros, los hombres, proyectamos reglas universales por las que clasificamos las notas de las cosas, sino real; pues su entendimiento es intuitivo, mientras que el nuestro sólo es discursivo. Es por ello una insensatez pensar en el Ser supremo una sola providencia en cuanto al todo *(generalis),* puesto que no puede carecer del conocimiento de todas las partes individuales. Antes al contrario, su previsión es enteramente universal *(universalis),* y entonces desaparece de por sí la diferencia de una *providentia specialis.*

La dirección divina, cuando todos los sucesos en el mundo son dirigidos según su voluntad suprema es, en parte ordinaria, y en parte ex-

traordinaria. La primera consiste en que Dios ha dispuesto de tal modo el orden de la Naturaleza que las leyes de ésta son conformes a su decreto del curso del mundo; la segunda, en que Él mismo determina, según sus propósitos, los sucesos singulares que según el orden de la Naturaleza no corresponderían a sus fines. No es en absoluto imposible que en el mejor de los
[1112] mundos las fuerzas de la Naturaleza requirieran a veces un concurso inmediato de Dios, para realizar ciertos fines grandes del mismo; no es imposible que el Señor de la Naturaleza comunicara a veces a tales fuerzas un *complementum ad sufficientiam,* para que su plan fuera llevado a cabo. ¿O quién osaría tener el atrevimiento de conocer la posibilidad de cómo aquí, según leyes universales, sin ninguna dirección extraordinaria de Dios, podría alcanzarse todo lo que Él tiene previsto del mundo? Por ello, Dios puede, desde luego, en relación con ciertos sucesos que, por mor de una perfección tanto mayor del todo, se haya propuesto alcanzar como fines, emplear las causas naturales meramente como medios, aplicados por Él mismo para la producción de tal o cual suceso. Tales excepciones a las reglas de la Naturaleza pueden ser necesarias, porque, de lo contrario, Dios no podría, según el curso habitual de la misma, poner en obra muchos y grandes propósitos. Sólo que nos tenemos que guardar de querer determinar, sin mayor instrucción, si tal dirección extraordinaria de Dios habrá tenido lugar en este o en aquel caso. Es bastante con que todo esté bajo la dirección divina; esto es suficiente para poner una confianza ilimitada en Dios.

No obstante, no todo sucede por la dirección divina, aunque todo esté bajo la misma. Pues, tan pronto como un suceso es producido inmediatamente por la voluntad divina, se trata de un milagro y de un efecto de su dirección extraordinaria. Los milagros, o bien ya están implicados por Dios, al crear el mundo, en las leyes de la Naturaleza, o bien son actuados al ocurrir un suceso en el curso del mundo por Él mismo, con vistas a un propósito necesario. En ambos casos son siempre milagros que no esperamos, pero que tampoco podemos negar. En realidad, para nuestra tranquilidad en los azares de la vida, podemos pensar cada suceso como una consecuencia del gobierno y de la dirección divinos. ¿Qué nos importa si ocurre según el orden de la Naturaleza, o de manera extraordinaria? Pues todo se halla bajo su previsión. Sólo que nunca tenemos que contemplar nuestra oración como un medio para la obtención de algo, sino antes bien, cuando afecta a beneficios carnales, dirigir nuestra oración al Dios sabio con confianza, pero también con sumisión. El mayor beneficio de esto sigue siendo indiscutiblemente el moral, porque de ese modo se obra en nosotros el agradecimiento y la conformidad para con Dios. Si, por el contrario, se exige de
[1113] nosotros investigar si tal o cual suceso es un fin inmediato de Dios, que Él ha dispuesto o efectuado de manera extraordinaria, en ese caso son necesarios gran cuidado y cautela, para que, en favor de la razón perezosa, no derivemos de Dios, como de una causa inmediata, lo que tras una reflexión aguzada tendríamos que reconocer nosotros mismos como un efecto natural. Y aunque fuera vana toda indagación acerca de esto, así y todo, mediante una pesquisa infructuosa tal habremos cumplido nuestra gran vocación y fomentado la cultura de nuestra razón.

Si fue necesario, al discutir la verdad de que todo el mundo ha sido creado por Dios de la mejor manera posible, enfrentarse a la objeción de cómo en un mundo óptimo tal podía, sin embargo, tener lugar el mal moral, ahora será también nuestro deber mostrar por qué Dios no ha evitado el mal, si es que todo está bajo su gobierno. La posibilidad de desviarse de las leyes morales

tiene que darse en cualquier creatura. Pues no cabe pensar ninguna creatura que no tuviera ningún tipo de necesidades y de limitaciones. Sólo Dios es ilimitado. Pero, si toda creatura tiene necesidades y defectos, entonces también tiene que ser posible que, seducida por impulsos sensibles (pues éstos provienen de las necesidades), pueda abandonar la moralidad. Va de suyo que aquí se trata meramente de creaturas libres, pues las irracionales no tienen moralidad. Ahora bien, si el hombre había de ser una creatura libre, y deberse a sí mismo el desarrollo y la formación de sus capacidades y disposiciones, en ese caso también tenía que estar en su mano el observar las leyes de la moralidad o el rehuirlas. El uso de su libertad tenía que depender de él, incluso si el mismo contraviniera por completo el plan que Dios había proyectado del mundo moral. Dios sólo podía darle las fuerzas y los motivos que habían de prevalecer para, conforme al decreto divino, hacerse en cuanto miembro en el gran reino de los fines digno de la felicidad. Así pues, si Dios no impide el mal en el mundo, esto no significa de ningún modo que lo autorice, sino que sólo lo permite.

III) De Dios como el Soberano del mundo

Dios es el único Soberano del mundo; gobierna como un monarca, pero no como un déspota; pues quiere que sus mandatos sean obedecidos por amor, no por un temor servil. Manda, como Padre, lo que es bueno para [111
nosotros, y no como un tirano según el mero arbitrio. Exige incluso de nosotros que reflexionemos sobre el fundamento de sus mandamientos, y le importa su observancia, porque quiere hacernos dignos de la felicidad y luego también partícipes de ella. Su voluntad es bondad, y su fin lo mejor. Si ordena algo cuyo fundamento no podemos inteligir, tal cosa es debida a nuestras limitaciones en el conocimiento, pero no a la naturaleza del mandamiento. Dirige su gobierno del mundo solo, pues abarca con una mirada todo en el todo. Desde luego que puede a menudo servirse de medios completamente incomprensibles para realizar sus benéficos propósitos.

Si Dios gobierna todo, entonces también estamos autorizados a admitir en la Naturaleza una conexión teleológica. Pues el gobierno presupone propósitos, y en Dios los más sabios y mejores. Es verdad que nuestro esfuerzo será vano en algunos casos, porque los verdaderos fines del entendimiento supremo están demasiado ocultos para nuestra inteligencia como para poderlos destapar. En esto también será precisa por nuestra parte una gran cautela, para no tomar por el fin divino mismo un suceso natural que sólo puede ser un medio o una consecuencia secundaria de un fin superior. Pero, supuesto que también indaguemos esos fines alguna vez sin éxito, no obstante habremos ejercitado nuestra razón, y al menos habremos descubierto algo. O, supuesto también que incluso nos equivocáramos por completo, entonces esto no nos causará más perjuicio que el haber tomado por obra del propósito lo que no era, sin embargo, más que un mecanismo natural. Sólo que la necesidad de nuestra propia razón exige que indaguemos por todas partes las leyes universales según las cuales se ordenan ciertos sucesos. Pues de ese modo introducimos unidad y armonía en nuestro conocimiento de la Naturaleza, en lugar de que, si contemplamos cada cosa singular en el mundo como un efecto de la Providencia divina particular, sea destruido todo orden natural. Del mismo modo, también en la Historia universal podemos pensar los sucesos, que son consecuencias de la libertad humana,

como conectados y efectuados según un plan conforme al gobierno divino. Sólo que tenemos también aquí, según la naturaleza de nuestra razón, que atenernos a lo universal, y no determinar en casos particulares el modo en que habría probado en ellos su eficacia la Providencia divina. Pues, aunque para el entendi-
[1115] miento de Dios, que conoce todo intuitivamente, el todo sólo es, en el fondo, un todo en la medida en que se compone de todo lo singular; puesto que como consecuencia de esto la Providencia divina es también completamente universal, de manera que ha comprendido en su plan a todo individuo; sin embargo, actuaríamos de un modo muy equivocado y por completo en contra de nuestra razón discursiva, si no quisiéramos más que elevarnos desde lo individual a lo universal y, de esta manera, abarcar el todo. Antes al contrario, la naturaleza de nuestra razón nos impone el deber de reflexionar primero sobre las leyes universales, y luego de comprender bajo éstas, si es posible, todos los individuos o, por lo menos, las especies, y hacer de esta manera, claro que muy deficientemente, pero de manera suficiente para nuestra necesidad, un esbozo del todo.

Lo que dice el autor de los decretos divinos[34] es, claro está, sólo una representación humana, pues en Dios el decreto y la ejecución son lo mismo; pero, sin embargo, es necesario para nuestro concepto si es pensado de manera digna. Un *absolutum decretum,* empero, es absolutamente inconveniente en relación con Dios; pues Dios no sólo sería convertido en un déspota, sino en un completo tirano, si, prescindiendo completamente de la dignidad del sujeto, eligiera a uno para la felicidad, y le procurara por eso, para poder hacer tal cosa con decencia, todos los recursos posibles para conseguirla, pero reprobara a otro directamente y, para poder hacerlo con una apariencia de justicia, le robara todas las fuerzas y toda ocasión de hacerse digno de la felicidad. No se puede casi pensar cómo algunos hombres con corazón e inteligencia hayan podido llegar a tales pensamientos que deshonran a Dios, si no se admite para el honor de los mismos que o bien no habían meditado sobre las terribles consecuencias de tan perniciosa doctrina, o las habían rechazado por aturdimiento. Pues con ello el concepto de Dios se convierte en un escándalo, y toda moralidad se vuelve una quimera. Está además en completa discordia con la Idea de la libertad humana, y todas las acciones pueden de esta manera ser consideradas sólo según la necesidad natural. Por eso, habría que disculpar en todo caso a los filósofos especulativos –para quienes la libertad humana y su posibilidad seguirá siendo algo irresoluble– el que hayan caído en tales representaciones; pero sentar en la teología, que debe ser un principio de la religión, tales conceptos de Dios como fun-
[1116] damento, es tan enigmático como absurdo. Si el alma humana como inteligencia es libre (porque en cuanto fenómeno forma parte, en efecto, de la serie de las cosas naturales), entonces tiene también que depender de ella el hecho de que quiera ser digna o indigna de la felicidad.

La doctrina de la predestinación, en la medida en que tiene como objeto la reprobación de una parte de los hombres, presupone un orden inmoral de la Naturaleza. Pues con ello se afirma que las circunstancias de la vida de tales hombres ya estarían ordenadas y conectadas de tal manera que no podrían más que hacerse indignos de la beatitud. Así, los desdichados tendrían que ser ya, según el orden de la Naturaleza, víctimas de la desgracia. Pero, ¿cómo se compadece esto con el concepto de un Creador y Gobernante del

[34] Cfr. *Met.* 980.

mundo bueno, sabio y santo? ¡Pues es precisamente una de las mayores ventajas que nos procura la doctrina de Dios en relación con nuestro conocimiento y tranquilidad el hecho de que por ella es puesto en una conexión íntima el reino de la Naturaleza con el reino de los fines! ¡Justo por ella concluimos que todo el orden de la Naturaleza está dispuesto según los fines divinos y concuerda con ellos! ¿Cómo, entonces, habría de ser la desgracia de una parte de las creaturas un fin de Dios? Que Dios gobierna el mundo según principios morales es una presuposición sin la cual desaparece toda moral; pues si ésta no puede procurarme ninguna perspectiva de satisfacer mi necesidad de ser feliz, entonces tampoco me puede mandar nada. De ahí que también sea preciso que no se convierta la voluntad de Dios en principio de la moral racional, pues de esta manera, claro está, no estoy seguro de lo que Dios tiene previsto con el mundo. ¿Cómo puedo según la razón, por mera especulación, saber cuál es la voluntad de Dios y en qué consiste? Sin acudir a la ayuda de la moral estoy aquí en un camino escurridizo, y sitiado en derredor por montañas que me impiden toda perspectiva. ¡En qué peligro estoy de que mi pie resbale, o de que, por carecer de un horizonte libre, mi vista se extravíe en el laberinto!

Por eso es por lo que el conocimiento de Dios tiene que completar la moral, ¡pero no determinar en primer lugar si algo es un deber para mí, o si algo es moralmente bueno! Esto ya tengo que juzgarlo a partir de la naturaleza de las cosas según la posibilidad de un sistema de todos los fines, y poder estar tan cierto de ello como del hecho de que un triángulo tiene que tener tres vértices. Pero, para [1117]
conferir a esta convicción peso y eficacia sobre mi corazón, necesito un Dios que me haga, precisamente según estas leyes eternas inmutables, partícipe de la felicidad, si de esta manera soy digno de ella. Del mismo modo, también el conocimiento de Dios y de su Providencia, en relación con nuestra ciencia de la Naturaleza, es la meta que tiene que coronar todos nuestros esfuerzos en ella, pero no el principio del cual derivar todo suceso individual, sin investigar las leyes universales de los mismos.

Sección cuarta

DE LA REVELACIÓN[35]

El autor define la *revelatio latius dicta* como *significatio mentis divinae creaturis a Deo facta*[36]. Sin embargo, esta definición de una Revelación en general es *angustior suo definito*[37]. Una Revelación divina tiene que proporcionar asimismo un conocimiento convincente de la existencia y de los atributos de Dios, como también de su voluntad. Los primeros tienen que ser los motivos y resortes que me impulsen a cumplir esta última. Toda Revelación puede ser dividida en externa e interna. Una Revelación externa de Dios puede ser de dos tipos, o bien por obras, o bien por palabras; la Revelación divina interna es la Revelación de Dios mediante nuestra propia razón; esta última tiene que preceder a todas las demás, y servir para enjuiciar la externa. Tiene que ser la piedra de toque en la que yo reconozca si hay una Revela-

[35] Cfr. *Met.* 982-1000.
[36] Cfr. *Met.* 982.
[37] Lit.: «más estrecha que su definido».

ción externa de Dios, y si Dios me proporciona conceptos convenientes. Pues la Naturaleza por sí misma no me puede dar, como ya vimos arriba, sin que yo recurra a mi razón, un concepto de Dios completo y determinado. Es verdad que me enseña a temer a uno o más seres, que habrían producido el mundo, pero no a honrar y a amar sin adulación a un Dios que tiene toda perfección. Ahora bien, si hubiera de hacer de un concepto de Dios tal, como el que me da la Naturaleza –a saber, el de un ser muy poderoso (porque como un ser bondadoso apenas llegaría a conocerlo de esta manera, por causa del conflicto
[1118] aparente de los fines en el mundo)–, en suma, si no hubiera de hacer del concepto de Dios como Ser sumamente perfecto, sino meramente del de un ser muy perfecto, el principio de la religión, en ese caso no se podría concluir de esto más que poca cosa o nada en absoluto para confirmar y despertar una verdadera moralidad. ¿Y de qué me sirve entonces el entero concepto de Dios proporcionado por la Naturaleza? De seguro que para nada distinto de aquello para lo que se han servido efectivamente de él la mayoría de los pueblos, a saber, ¡como espanto de la fantasía, o como objeto de una adoración ceremonial y supersticiosa, y de una alabanza exagerada e hipócrita! Pero cuando, antes de emprender una fisicoteología, ya he sido instruido por mi razón de que Dios es todo en todo; cuando después de conocer las leyes morales he aprendido a inteligir precisamente este concepto de Dios, como el de un Ser que gobierna el mundo según la suma moralidad, entonces el conocimiento de la Naturaleza me sirve acertadamente para dar a mis conceptos del entendimiento puros más concreción y causar una mayor impresión en los hombres que se atienen a la sensibilidad. Tampoco correré ahora el peligro de formarme por la Naturaleza meramente un concepto incompleto de Dios; pues ahora he recibido ya por mi razón un concepto omnímodamente determinado, conforme al cual puedo enjuiciar todas las obras de este Dios, en la medida en que se me ha revelado en ellas. Del mismo modo, también la Revelación de Dios por palabras presupone ya una Revelación divina interna mediante mi propia razón. Pues las palabras no son más que los signos sensibles de mis pensamientos; ¿cómo pues quiero llegar de ese modo a un concepto de Dios completamente puro? Pero, si mi propia razón ya ha abstraído este concepto a partir de la Cosa misma; y si con la ayuda de la moral ha llegado ya a un concepto de Dios completamente determinado, entonces tengo una norma con arreglo a la cual medir y explicar las expresiones de una Revelación divina por palabras. Incluso cuando hubiera apariciones inmediatas de Dios, yo ya tendría en todo caso de antemano una teología de la razón. Pues ¿cómo quiero aquí tener la certeza de que es Dios mismo y no algún otro ser poderoso el que ha aparecido? Necesito entonces ya, en efecto, una Idea pura del entendimiento acerca del Ser perfectísimo, para no dejarme deslumbrar y extraviar por derroteros equivocados. Por consiguiente, toda Revelación externa de Dios no puede ser correctamente inteligida ni aprovechada hasta que no poseamos una teología de la razón completa por entero. Pero, por otro lado, no es más
[1119] que esa Revelación divina externa la que puede ser motivo para el hombre de llegar a conceptos puros del entendimiento sobre Dios, y de darle la oportunidad de indagarlos. Una Revelación por la palabra[38] se hace, cuanto más tiempo pasa, más docta, aunque en el inicio fuese muy simple. Pues con el tiempo se convierte en un asunto de la transmisión ya sea de palabra ya por la escritura; y entonces tiene que haber al menos unos pocos que, pertrechados con una amplia erudición, se remonten hasta el origen primero de la misma y comprueben cuidadosamente su autenticidad. Así pues, aquí la religión de la razón sigue siendo el substrato y el fundamento de toda investigación; es conforme a ella como hay que determinar el valor de esa Revelación por la palabra. ¡Tendrá, por tanto, que precederla y ser la pauta de toda otra Revelación!

[38] Orig.: *wörtlich,* también «literal».

Hay en la teología racional muchos *credenda* que la razón misma nos apremia a admitir y en relación con los cuales es un deber que atañe a nuestro interés el tener una creencia sustentada en una firme convicción. El objeto de este conocimiento –Dios– es de tal especie que, por sobrepasar todos los límites de una experiencia posible y pertenecer al mundo inteligible, no permite que haya aquí un saber sobre Él. Pues sólo puedo saber aquello de lo que yo mismo tengo experiencia. Es también por lo que toca a nuestra moralidad algo muy bueno el hecho de que nuestro conocimiento de Dios no sea un saber, sino una creencia; pues de esta manera el cumplimiento de mi deber puede ser mucho más puro y desinteresado. Pero estos asuntos objeto de creencia de la religión de la razón extienden su fuerza obligatoria a todo el género humano; pues toda razón tiene que admitirlos sin excusa, anteponiendo su designio moral, aunque no pueda probarlos apodícticamente.

Se plantea ahora esta cuestión: ¿puede haber en una Revelación superior también *credenda* que tengan que ser aceptados por mí, aunque mi razón no reconozca la necesidad de creer en ellos? La posibilidad de esto no puede ser, según la razón, ni negada ni probada. En primer lugar, ningún hombre puede tener por imposible el hecho de que Dios, para llevar al género humano a su destino, esto es, al estadio supremo de la perfección posible para el mismo, no le haya proporcionado a éste en una Revelación superior ciertas verdades precisas para su felicidad, las cuales quizá ni siquiera pueda inteligir la razón por lo que hace a la necesidad de éstas para su propio desarrollo. Pues ¡quién osará de-
cidir según qué plan, y por qué medios, Dios quiere ayudar a los hombres a lo- [1120]
grar lo que según su destino deben ser! Pero, por otro lado, mi razón no puede tampoco inteligir, cómo algo haya de ser necesario para el bienestar de toda la humanidad, si esto no reside ya en su razón, sino que es algo que supera toda razón. Así sentenciaba un filósofo pagano: *Quod supra nos, nihil ad nos*[39]. El camino que nos prescribe nuestra razón es hacernos primero dignos de una inteligencia superior, mediante el preciso conocimiento y cumplimiento de todo lo que ella misma enseña acerca de Dios; una inteligencia que Él nos podría proporcionar como suplemento a los defectos de nuestra razón. Pues antes de que yo quiera usar y aplicar lo que me ha sido concedido, ¿cómo contar con otros dones y regalos añadidos?

Llámanse misterios propiamente aquellas doctrinas que no deben hacerse públicas; pero luego también en general aquellas verdades cuya posibilidad mi razón no puede inteligir, pero que debe admitir sin embargo por otras causas. Hay muchos misterios de la Naturaleza; y hay también muchos misterios en la religión de la razón; por ejemplo, acerca de la necesidad absoluta de Dios, en la que la razón, por mor de sí misma, está impelida a creer, o sea, donde enseguida queda paralizada cuando se trata de inteligir la posibilidad de una cosa tal. Además, el hecho de que un Dios justo –el cual nunca puede repartir ninguna felicidad, por parte de su bondad, más que conforme a la dignidad del objeto de ser feliz– pueda hacer feliz a un hombre que, incluso movido por su mayor afán,

[39] Según Lehmann, Sócrates (cfr. Ak. XXIV, 212; cfr. también *Theologie Volckmann,* 1224).

no se encuentra a sí mismo, ante el tribunal de la conciencia, todavía adecuado a la entera ley moral y, por consiguiente, indigno de la felicidad. Aquí se apodera de nuestra razón un profundo silencio; pues si dice: haz todo el bien que puedas, tal cosa aún no es ni con mucho suficiente para tranquilizarme. Pues ¿dónde está el hombre que pudiera determinar ahí cuánto bien puede hacer, o que tuviera hasta la temeridad de decir: he hecho todo el bien que he podido? No puedo aquí confiar en la bondad de Dios; pues, en calidad de Juez, mi razón tiene siempre que pensar a Dios como sumamente justo, el cual limita la bondad según la severa santidad, para que de ella no sea partícipe nadie indigno de la misma. Por lo tanto, cuáles sean aquí los medios de Dios para darme como complemento aquello que me falta para ser digno de la felicidad: esto es para mi razón un misterio impenetrable. Basta con que sea mi deber el obrar, con el ma-
[1121] yor afán del que sea capaz, conforme a la ley moral, y sólo así ser capaz y merecedor de un medio semejante. Si, por lo tanto, también en una Revelación de Dios por palabras son posibles los misterios, es algo que, después de lo dicho, no puede negarse; pero si efectivamente los hay, eso es una cuestión que ya no corresponde a la teología de la razón.

ANEXO [1122]

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA NATURAL SEGÚN *HISTORIA DOCTRINAE DE UNO VERO DEO,* DE MEINERS[1]

En la consideración de lo conocido desde tiempo inmemorial por la razón humana acerca de Dios se ha caído en dos extremos que, según la diversidad de cada sistema, han sido también usados como cimiento en la teología de la razón.

1) Algunos han querido directamente negarle a la razón toda capacidad de conocer algo verdadero y seguro acerca de Dios.
2) Otros han tenido su razón en tan alta estima que querían derivar de ella todo el conocimiento de Dios preciso para el hombre.

Los primeros tenían necesidad a cada instante de una Revelación de Dios por la palabra, y los segundos la despreciaban. Ambos se remitían a la historia, y ambos se equivocaban. Si se pone uno manos a la obra con probidad y con un imparcial espíritu de examen, se hallará que la razón tiene en efecto la capacidad de formarse un concepto de Dios moralmente determinado y lo más completo posible para ella; pero, por otro lado, habrá también que reconocer que, por múltiples causas, este concepto puro de la deidad ciertamente no encontró fácil acogida en ningún pueblo de la Antigüedad. De esto no era responsable la propia razón, sino los impedimentos que se alzaban en su camino para hacer uso de su facultad con respecto a este conocimiento. Pero ahora no tiene siquiera ni con mucho el derecho de enorgullecerse de nada y quizá hasta de creer que puede conocerlo todo por lo que toca a lo Infinito y a su relación con lo Infinito. Si es honrada y está libre de prejuicios, aun así ¿cuántos defectos y debilidades no habrá de encontrar todavía ahora en el sistema completo de una teología posible para ella? Ciertamente, no le está permitido hacer ninguna ostentación de su conocimiento acerca de Dios, y si en una Revelación superior le son dadas a conocer evidencias más claras sobre su relación para con Dios, tiene antes que aceptarlas con gratitud, en lugar
de rechazarlas, y que hacer uso de ellas. Es verdad que el concepto moral que la [1123]
razón nos da de Dios es tan simple y tan claro para el entendimiento común, que ciertamente no hace falta mucha cultura para creer en un supremo Gobernante

[1] Christoph Meiners (1747-1810), del grupo de los advesarios de Kant en Gotinga, escribió en 1780 su *Historia doctrinae de vero Deo omnium rerum.*

del mundo; es menester también que un conocimiento que interesa al entero género humano sea comprensible por todos los hombres; pero también habría que conocer bien poco los extravíos del entendimiento humano, si se quisiera afirmar en serio que este concepto está a salvo de cualquier equívoco o desfiguración por parte de una especulación sutil, y que por tanto sería innecesario mantenerlo a buen recaudo de toda corrupción mediante una crítica de toda razón especulativa, una crítica que requeriría una reflexión rigurosa y profunda. La principal causa de que incluso entre griegos y romanos el concepto de Dios se hallara tan corrompido estribaba en que tenían una noción poco depurada y segura de la moralidad. Por lo común tomaban el deber sólo como algo relativo al provecho propio, de manera que desaparecía todo verdadero valor moral de las acciones, o de suerte que la belleza y la grandeza de la virtud estaban fundadas en el mero sentimiento, mientras que, sin embargo, el principio mismo, del que una razón libre hace para sí una norma inmutable y la condición de todas sus obligaciones, no estaba determinado ni establecido. ¡De ahí que no conocieran tampoco la necesidad[2] moral que postula con la más extrema severidad un Legislador del mundo sumamente perfecto! Admitían meramente en un respecto especulativo, para cerrar la serie de causas y efectos, una causa primera. Pero como la Naturaleza no puede más que conducir a autores poderosos e inteligentes de la misma, pero nunca a Uno solo, que tiene toda realidad, fueron a parar al politeísmo que, en el caso de semejantes conceptos de la Naturaleza, podía ser multiplicado indefinidamente. Y cuando hubo algunos que, por mor de una armonía mayor, admitieron una única causa del mundo, esto no era en el fondo sino un concepto deísta, porque de esta manera pensaban únicamente una primera fuente originaria de todo, pero no un Autor moral supremo y un Gobernante del mundo. Pues, en realidad, todos esos pueblos de la Antigüedad no tenían en absoluto un concepto de Dios que pudiera haber sido empleado como fundamento de la moral. En esto M e i n e r s tiene razón; pero cuando cree que no hubieran podido llegar a un concepto tal, p o r q u e éste ya exige una cul-
[1124] tura muy grande y un conocimiento científico, es imposible que algo así pudiera decirse del simple concepto moral de Dios. Pues casi nada puede haber más fácil que pensar un Ser supremo por encima de todo, y que Él mismo es todo en todo. Es mucho más difícil dividir la perfección para atribuir a un ser tal perfección y a otro tal otra, porque entonces no se sabe nunca cuánto habría que dar a cada uno por sí. Pero si aquello se entiende en el sentido de que, para asegurar este concepto también por el lado de la especulación, ello ya supone tener conocimientos además de una reflexión ejercitada por la ciencia, entonces hay que concederlo. Esto, empero, no fue preciso hasta que el ingenio y la perspicacia humanas comenzaron a elevarse, acerca de este conocimiento, hasta la especulación, para lo cual desde luego se requería cultura. Los egipcios tenían de Dios sólo el concepto del deísmo, o, más bien, el más execrable politeísmo. Es en general un prejuicio, instaurado siguiendo las leyendas de Heródoto, la creencia de que toda ciencia y cultura hubieran llegado a los griegos desde Egipto, cuando, antes bien, la situación y la índole del país, la tiranía de sus faraones y la usurpación de sus sacerdotes tuvieron que hacer de este pueblo un montón de gentes sombrías, melancólicas e ignorantes. Es además completamente indemostrable que los egipcios hubieran superado en algún tipo de conocimientos útiles a otros pueblos de entonces; habría que contar entre esos conocimientos la adi-

[2] *Bedürfniss.*

vinación y la oniromancia. En cambio, como su país hubo sido poblado y hecho habitable, tenía que darse ya entre sus gentes alguna ciencia, como la geometría, porque sin ella, con las anuales inundaciones del Nilo, hubiera desaparecido toda propiedad. Por lo demás, eran sus sacerdotes los que verdaderamente monopolizaban todas las artes posibles que querían poseer aún, y nunca dejaron que éstas llegaran a ser de utilidad común, porque, de lo contrario, su reputación y su codicia se hubieran quebrantado. También nos dan noticia los historiadores más fiables del mundo antiguo de cuándo y qué tipo de ciencias fueron inventadas por los griegos, y entre ellas se hallan precisamente aquellas de las que se supone ilusoriamente que les habrían sido transmitidas por los egipcios.

La adoración de animales apenas se deja explicar, por lo que toca a su origen, de manera aceptable. Quizá estos animales fueran al inicio meros escudos de las ciudades, elegidos por cada una para distinguirse de las demás, y que con el correr del tiempo fueron conservados, pero que finalmente, cegadas por la supers-
tición, tomaron por divinidades protectoras a las que adorar. En su caso tampo- [1125]
co es adecuado lo que H u m e, en su religión natural[3] dice por lo demás con bastante acierto sobre el politeísmo, a saber, que éste era tolerante. Pues, como entre ellos una ciudad tenía con frecuencia una divinidad protectora opuesta precisamente a otra –por ejemplo, una tenía al perro, mientras que otra al gato–, por ese motivo sus habitantes eran también hostiles entre sí. Pues creían que cada divinidad se entrometía en el terreno de la otra, menoscabando en alguna medida el bien que, de lo contrario, hubiera dispensado a su clientela. Los griegos y otros fueron bastante tolerantes hacia los demás pueblos paganos, y con certeza también entre ellos; pues en las divinidades de los otros encontraban a las propias, sólo que con nombres distintos, pues tenían en su gran mayoría los mismos atributos. Pero de ahí precisamente vino el odio atroz de todos los paganos hacia los judíos, porque la divinidad de este pueblo se elevaba por encima de todas las demás, y, conforme a su esencia y voluntad, no quería tener nada en común con ellas. Así pues, fue también natural que el monoteísmo, o más bien los judíos que lo profesaban, fueran tan intolerantes con todos los paganos.

Los persas, los hindúes, y otros pueblos paganos de la Antigüedad, tuvieron una teología mucho más soportable que la egipcia. Es verdad que veneraban a más de un dios; pero el concepto que se formaron de ellos era, hasta cierto punto, digno de su objeto, si bien se hallaba muy corrompido. En general, empero, hay que reconocer que casi todos esos pueblos pensaron, por encima del conjunto de sus ídolos, aún una divinidad suprema, por lo menos oscuramente; sólo que meramente como fuente originaria de la que todo, incluidas las divinidades inferiores, habría brotado, pero la cual se mantendría para sí, despreocupada por completo del mundo. Ésta es todavía ahora la representación que los paganos se hacen de Dios. Era además completamente natural que, como abstraían sus conceptos de Dios sólo a partir del mundo, lo contemplaran, según la analogía con la Naturaleza, como una causa fecunda de la que habría emanado todo.

Entre los griegos no encontramos una teología natural hasta la época de los llamados Siete Sabios. Pero todavía por mucho tiempo sus conceptos no fueron igualmente más que deístas, hasta que por fin Anaxágoras y Sócrates convirtieron a Dios en fundamento de la moral. Sólo que por entonces también la moral estaba ya fundada sobre principios seguros; por ello fue fácil establecer un con-

[3] Cfr. su *Historia natural de la religión* (hay ed. castellana, estudio preliminar, trad. y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 1992).

cepto de Dios moral, el único que para la humanidad es provechoso y verdade-
[1126] ramente utilizable. Pero tan pronto como se quiso conocer a este Dios también como principio de la Naturaleza, y se pretendió probar a especular sobre Él, de nuevo se fue a parar al mal camino. Es verdad que Platón y Aristóteles conservaron el concepto de Dios puro y moralmente determinado, porque no lo aplicaron más que en beneficio de la moral; pero Epicuro y otros, que quisieron también fundamentar en Él la ciencia de la Naturaleza, acabaron de ese modo en tales apuros que casi abandonaron con ello toda moralidad, o al menos se extraviaron en la duda. ¡Pues cuántos conocimientos y qué cautela fueron aquí precisos para aunar ambas cosas y no dejarse extraviar por el aparente conflicto de los fines en el mundo! Hay que reconocer, con todo, que Epicuro, para haber formado sus conceptos meramente con un propósito especulativo, desde e s t e punto de vista, conservó todavía de manera bastante pura los conceptos de la deidad. Pero el mayor provecho de éstos se perdió para él y sus discípulos; porque es en cuanto resorte para la moral como no podían hacer uso de un Dios tal. Los estoicos tuvieron probablemente los conceptos de Dios más puros, y los aplicaron también con un propósito moral. Sin embargo, no pudieron elevarse hasta el punto de contemplar a Dios como Creador del mundo. Pues, aunque se refieren a Él con el término *creator*, si se considera esto con atención, se verá que entendían por este término sólo el concepto de un arquitecto. Admitían todavía una materia igual de eterna, a partir de la cual Júpiter –con cuyo nombre no designaban al dios del trueno de los poetas, sino a la divinidad suprema por encima de todo– habría formado y dispuesto las cosas en el mundo. Pero si se les achaca el haber afirmado una necesidad de las cosas en el mundo y de sus mutaciones, no se les hace justicia; pues distinguieron cuidadosamente el *fatum* de la necesidad, y no entendieron por él otra cosa que el gobierno y la previsión divinos. Pero, para justificar al Dios sumamente perfecto a causa de todos los males y del mal que se encuentra en el mundo, achacaron la culpa de esto a la falta de aptitud de la materia, que no habría podido ser utilizada siempre para los supremos propósitos del arquitecto.

¡Qué dichosos somos porque ninguno de los dos, ni el mal moral ni el físico[4], puedan sacudir nuestra fe en un Dios que gobierna el mundo según leyes morales!

---

[4] Aquí emplea Kant en ambos casos, en una acepción muy general, el término *Übel*.